3 1761 08149961 8

REVUE

DE

THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

REVUE

DE

THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

ET

COMPTE RENDU

DES PRINCIPALES PUBLICATIONS SCIENTIFIQUES

paraissant tous les deux mois

SOUS LA DIRECTION

DE

H. VUILLEUMIER, D. TH.

professeur de théologie à l'Université de Lausanne,

ET DE

PH. BRIDEL

professeur de philosophie à la faculté de théologie de l'Eglise libre du canton de Vaud.

La vérité, sans la recherche de la vérité,
n'est que la moitié de la vérité.
A. VINET.

Trentième année.

LAUSANNE

GEORGES BRIDEL & Cie ÉDITEURS

1897

Reprinted with the permission of the Revue de Théologie et de Philosophie

JOHNSON REPRINT CORPORATION
111 Fifth Avenue, New York, N.Y. 10003

JOHNSON REPRINT COMPANY LIMITED
Berkeley Square House, London, W.1

Les deux directeurs, MM. H. Vuilleumier et Ph. Bridel, sont secondés par un comité qui se compose de MM. *Ph. Berger*, de l'Institut de France, à Sceaux (Seine); *P. Chapuis*, pasteur à Chexbres et professeur à l'Université de Lausanne; *E. Comba*, professeur à l'Ecole vaudoise de Florence; *E. Dandiran*, professeur à l'Université de Lausanne; *Marc Doret*, pasteur à Genève; *H. Du Bois*, pasteur et professeur, à Neuchâtel; *Gaston Frommel*, professeur à l'Université de Genève; *Lucien Gautier*, professeur à la faculté de théologie de l'Eglise libre, à Lausanne; *P. Lobstein*, professeur de théologie à l'Université de Strasbourg; *Ernest Martin*, professeur à l'Université de Genève; *Ch. Monvert*, professeur à la faculté indépendante de Neuchâtel; *A. Sabatier*, professeur, à Paris; *Edmond Stapfer*, pasteur et professeur, à Paris.

BR
3
R4
année 30

LIBRARY
JUN 10 1968
UNIVERSITY OF TORONTO

Volumes 1-5 of this title were published as *Théologie et Philosophie.*

Commencing with Volume 6 the title changed to *Revue de Théologie et de Philosophie.*

First reprinting, 1965, Johnson Reprint Corporation

Printed in the United States of America

LA VIE RELIGIEUSE

premièrement dans sa genèse et dans son affirmation au dedans de nous, puis dans sa manifestation extérieure

PAR

C. MALAN

La vie religieuse, réveillée par une action directe de Dieu dans l'homme encore inconscient, est ensuite fixée et développée par une activité consciente et délibérée que l'Esprit de Dieu inspire à cet homme.

I

Le mot *religion* a deux sens. Il signifie ou bien un fait extérieur d'habitude et de doctrines, ou bien une vie intérieure par laquelle sont formées ou subsistent ces habitudes et ces doctrines. C'est dans ce second sens que nous employons ici ce mot. Nous voulons considérer la religion comme *vie religieuse.*

Du moment où la religion est ainsi une vie personnelle, résultant d'un rapport entre la Personne divine et notre personnalité humaine, c'est un fait inauguré par Dieu lui-même dans notre vie encore inconsciente.

Bien que nous ne puissions décrire ce qui ressortit ainsi à une vie dont nous n'avons pas directement conscience, nous n'en sommes pas moins appelés à reconnaître dans cette vie le résultat d'une action qui ne peut avoir été que celle de l'Auteur

de notre être. Le fait que nous ne saurions réfléchir notre volonté sans ressentir la présence en elle d'une *loi* à laquelle elle est soumise, suffit à lui seul pour nous faire voir que nous avons déjà été, et que nous demeurons, l'objet d'une action qui ne saurait être que celle du Maître de notre volonté.

Non que nous devions voir dans cette action telle forme ou telle direction spéciale de cette volonté! La *superstition*, par exemple, qui est la forme la plus élémentaire de ce qu'on nomme la « religion naturelle, » tout en comportant une soumission plus ou moins consciente de la volonté, ne ressent pas cette soumission comme une obéissance à Dieu lui-même. C'est une soumission passive, ou bien à ce qui n'est qu'un fait — (« le fétichisme, ») — ou bien à ce qui demeure une autorité ou une tradition purement humaines — (« le clergé », comme aussi « la lettre du dogme traditionnel. »)

Même alors, cependant, même chez le superstitieux, « le sentiment religieux » a toujours débuté par l'expression d'*un besoin*, source dans cet homme d'une aspiration ignorante tout d'abord du but auquel elle tend. Non qu'une semblable aspiration ne puisse devenir *une aspiration religieuse*, pour autant qu'elle serait suscitée par le besoin d'être *relié* à un Etre premier et suprême. Même alors, cependant, ce besoin religieux ne sera pas plus en lui-même de la religion, que la faim n'est déjà à elle seule la possession et l'assimilation de la nourriture.

Le fait est que ce besoin, quelque intense qu'il soit, ne constituera un sentiment *religieux*, que pour autant qu'il serait ressenti comme dû à l'action d'une volonté antérieure et supérieure; que pour autant qu'il serait le résultat d'une action par laquelle ce serait Dieu qui, nous venons de le dire, nous aurait déjà *reliés* à lui-même. Dès lors ce besoin se fait sentir, non comme un simple *fait d'existence*, mais comme l'expérience d'une *vie* que Dieu a reliée à Lui, ou d'une *vie religieuse*.

Or il ne saurait être question pour nous que de trois sortes d'expériences de vie. Ce sont celle de l'impression *sensible*, ou de l'impression due aux sens; celle de l'impression *intellectuelle*; et celle de l'impression *morale*, qui est une impression

effectuée sur le principe encore inconscient de notre volonté. La perception de ces trois sortes d'expériences est ce que l'homme appelle *sa conscience*, c'est-à-dire « sa science seul avec lui-même. »

Pour ne parler que du dernier de ces faits, de l'expérience que nous révèle notre conscience morale, cela a été avant tout l'expérience ou bien d'une soumission passive, ou bien d'une soumission que nous ressentons comme ayant déjà été celle du principe inconscient de notre volonté elle-même. Comme telle cette expérience a nécessairement devancé au dedans de nous tout ce qui sera ensuite une soumission délibérée de notre volonté.

Et il n'y a rien là qui doive nous étonner. Le seul fait que, pour l'homme, la première manifestation de sa *vie* est la *vue de son existence*, suffit pour démontrer qu'en lui la *vie* a précédé ce qui est maintenant pour lui son *existence*.

En particulier la *vie religieuse* fait son apparition en nous dans une expérience que nous sentons avoir été imposée à notre volonté inconsciente; autant dire dans une action déjà opérée sur ce qui n'est encore que le principe de notre volonté; dans ce qui ne peut donc avoir été qu'une action de la Personne suprême et souveraine.

Il est évident que la signification d'une semblable expérience ne peut nous être donnée que par une *révélation;* laquelle sera pour nous non pas celle de Dieu Lui-même, mais celle de son action envers nous[1]. Ce n'est que plus tard, lorsque nous serons devenus conscients de notre état de déchéance, que nous ressentirons cette action comme une action de Dieu en face de ce qui en sera devant nous la négation, c'est-à-dire en face de l'action du « Tentateur[2] ». Nous répondrons alors à la première de ces actions ou par la soumission ou par la résistance[3].

On ne saurait assez mettre en lumière cette *initiative divine*,

[1] Dans ce que l'apôtre appelle le *νόμος γραπτὸς* dans l'homme intérieur.

[2] Jean, VIII, 44.

[3] *ὑπακοὴ τῆς πίστεως*, Rom. I, 5; XVI, 24. Comp. Act. VI, 7; 1 Pier. II, 7. — *ἀπειθεῖς*, Tite III, 3.

grâce à laquelle le normal précède ainsi en nous l'anormal. [1]. Elle a été trop souvent perdue de vue. C'est ainsi que Schleiermacher, — pour ne nommer que lui, — définit *la Dogmatique*, l'expression de ce qu'il se contente d'appeler *la conscience religieuse*, sans avoir tout d'abord défini cette conscience comme la vue d'une action divine.

La « conscience, » le mot le dit, est « la science que possède l'homme seul avec lui-même. » C'est le résultat de la vue que nous avons de ce qui se passe en nous. La première chose sera donc, dès qu'il est question de conscience, de s'être demandé non pas de *quoi*, mais tout d'abord de *qui*, c'est là pour nous la vue, puisque cette vue est celle d'une action, ou du moins du résultat d'une action. Et du moment où notre conscience religieuse est pour nous la vue non pas d'un *fait* divin, mais d'une *action* divine, nous devrons savoir si c'est là une action dont nous ne serions que le spectateur, ou une action dont nous aurions été nous-même l'objet. — C'est de la réponse à cette question, que découlera pour nous le caractère et l'importance de ce que nous appelons « la voix » de notre conscience religieuse. — Aussi bien faut-il remplacer ce mot (de Vinet) : « La volonté cherchant sa loi, » par celui-ci : « Notre conscience de nous-même cherchant la raison d'être de la *soumission* imposée à notre volonté, jusqu'à ce que nous arrivions à la saisir dans notre *obéissance*. » — A elle seule, en effet, *une loi* est un fait que l'on ne saurait que constater. La *soumission*, puis l'*obéissance* impliquent, elles, la réalité d'une expérience déjà subie, et par conséquent celle d'une action qui ne saurait avoir été que celle du *Seigneur* de la vie même de l'âme.

Notre volonté ne peut en effet avoir été soumise qu'à une action de Celui qui en est le maître. Avoir été passivement soumis à l'expérience d'une *loi* n'équivaut pas à avoir *obéi*. L'obéissance n'implique pas seulement une expérience, elle implique une action du principe même de la volonté, action qui ne peut avoir été produite que par l'expérience d'une volonté première et souveraine.

Le ἐσω ἀνθρωπος inconscient précédant en nous le ἔξω ἀνθρωπος conscient.

Avec cela, si notre obéissance est ainsi, non pas une décision purement personnelle, mais le résultat en nous de l'action d'une volonté suprême, ce n'est pas à dire que notre obéissance ait été directement *imposée* ou *commandée* par cette volonté à notre activité. Elle ne peut qu'avoir été *inspirée* à ce qui dicte en nous cette activité, c'est-à-dire à notre cœur. Notre obéissance n'est pas tout d'abord une action de notre seule volonté. Elle doit lui avoir été dictée par une obéissance préalable de notre être lui-même.

Cela revient à dire qu'il nous faudra, avant de pouvoir *obeir*, avoir délaissé et même abdiqué notre volonté propre. Il faudra que nous soyons pour ainsi dire *revenus à nous-mêmes*, tels que nous étions avant l'avènement en nous de cette volonté. Il nous faudra être comme *rentrés* dans *la vie* qui avait précédé en nous notre *existence* actuelle ou historique. C'est là ce qui a lieu chez l'homme religieux dans ce qu'il appelle la *repentance*, et d'abord la *conversion*. Ce sont des actes qu'il a si peu accomplis à lui seul, qu'il les a bien plutôt désirés, et même implorés comme une grâce. En effet ces actes ont été dictés à son cœur comme des *devoirs*, à l'égard de Celui dont la volonté s'est fait de nouveau sentir à lui comme la véritable source et comme la règle première de sa volonté propre.

C'est ainsi que *le Christ*, lequel est actuellement pour nous la dernière et suprême révélation, n'a pas été dès l'abord lui-même l'objet direct de la vue de notre esprit. L'*expérience de son action* a précédé pour nous cette vue. Elle a marché devant lui. Avant de se présenter à nous comme la révélation de Dieu, avant de nous parler comme le représentant de Celu qui est « son Père et notre Père, » son Esprit avait déjà fait, en nous, de l'homme déchu et détourné de Dieu, un homme capable de cette obéissance qui dicte à notre cœur la foi en Lui comme en « l'Envoyé de Dieu. »

Bien que notre religion soit avant tout un fait individuel, ce fait ne pourra donc être apparu et avoir persisté en nous, que grâce à une action dont nous sentirons qu'elle a été antérieure à l'expérience que nous en avons eue. C'est avoir dit que

notre religion n'est pas née en nous indépendamment d'une action première qui nous a eus pour objets; que notre conscience est avant tout la vue d'une action dont nous sentons qu'elle a précédé et dominé notre existence historique. Dès lors la conscience de notre *vie religieuse* naîtra en nous, avant la connaissance positive d'un fait historique qui nous aurait atteint dans notre existence actuelle.

Non qu'il faille conclure de cela que notre vie religieuse serait le résultat de ce *fait social*, qui représente devant nous ce qui a imprimé sa forme actuelle à notre existence. Avec cela, si ce fait social n'est pas la source première de notre vie religieuse, il n'est pas moins l'occasion ou le point de départ de l'activité présente de cette vie. C'est dans le fait social que nous saisissons ce dont l'expérience inconsciente avait déjà été en nous l'inauguration de notre vie religieuse; expérience dont la réalité ressort pour nous de ce fait, que notre volonté, au moment où nous la réfléchissons, nous apparaît comme ayant déjà été l'objet d'une action.

On objectera peut-être à cela que, dans ce moment-là, notre volonté se fait sentir à nous comme *libre*. — Cela est vrai. Mais ce qui est aussi vrai, c'est que notre volonté n'est alors libre qu'en dedans des limites imposées à son activité. Si notre volonté est, dans ce moment-là, libre de se soumettre ou de ne pas se soumettre, elle n'est pas libre de s'abstenir d'agir dans un sens ou dans l'autre. Le fait est que notre volonté s'est réveillée en face d'un *devoir;* c'est-à-dire en face de l'expérience d'une action qui domine sa liberté, puisqu'elle tend à la diriger. Si notre volonté est libre quant à son action, elle n'est pas libre de se refuser à agir. La liberté n'est pas plus de l'*indépendance*, que cette volonté serait de la *toute puissance*. C'est ainsi que notre volonté porte en elle-même, au moment où nous la réfléchissons, ce qui ne peut être que le résultat d'une action qui l'a déjà atteinte.

Voilà ce qui non seulement nous donne le droit de dire, mais ce qui nous force à affirmer, que la vie religieuse ne saurait apparaître ni se développer, dans notre existence actuelle, indépendamment du *fait social;* c'est-à-dire indépendamment

de l'ensemble des faits qui ont devancé et qui dominent cette existence.

Ici cependant nous devons éviter deux erreurs. La première serait d'imaginer que, parce que *la vie*, comme principe d'action, a ainsi précédé ce qui viendra ensuite en dicter l'activité, il pourrait être question d'une vie religieuse inconsciente ou purement instinctive.

Non qu'on puisse mettre en doute la présence, dans notre état encore inconscient, du *besoin religieux*. Ce besoin, cependant, est déjà lui-même le résultat d'une expérience qui, loin d'avoir été consciente, n'a bien plutôt été que l'occasion, ou le point de départ, de ce qui deviendra plus tard en nous une vie religieuse consciente.

Une seconde erreur porterait sur la nature même de cette vie religieuse, laquelle ne saurait être qu'un rapport conscient de l'âme avec Dieu. Cette erreur consisterait à regarder la connaissance de l'expression historique de la volonté de la Personne divine, comme constituant à elle seule un semblable rapport.

C'est précisément parce que ce rapport nous est tout à fait impossible à nous seuls, que Dieu, pour le rendre possible, a voulu pénétrer dans l'existence historique qui est devenue la nôtre. De plus, même alors, Dieu ne s'est pas mis Lui-même en un rapport direct avec nous hommes terrestres. Il s'est fait sentir à nous dans des *actes*, qui ont été des expressions plus ou moins claires et indéniables de sa volonté. L'homme, lui, ne reconnaît dans ces actes des *actes de Dieu*, que pour autant que Dieu s'y est fait ressentir à lui ; que pour autant que Dieu est descendu jusqu'à l'homme actuel, après s'être pour cela « fait semblable à lui en toutes choses excepté le péché, » dans Celui qui sera toujours plus évidemment, devant « l'homme charnel, » *la Parole de Dieu faite chair* [1].

Le rapport avec Dieu ne s'établit donc pas en nous par ce qui ne serait qu'une connaissance de l'acte divin, mais bien grâce à un témoignage rendu devant nous à l'Auteur de cet

[1] « Le mystère de la piété est grand : *Dieu manifesté en chair.* » Tim. III, 16.

acte. Ce témoignage ne sera lui-même compris que grâce à une action intérieure de cet Esprit, qui est pour nous le seul Témoin actuel de Dieu. Sans cette action intérieure de l'Esprit, l'acte le plus essentiellement divin ne sera jamais l'objet pour nous que d'une connaissance purement extérieure, dans laquelle rien ne répondra au besoin religieux de notre cœur. C'est l'absence de cette action intérieure de l'Esprit, qui donne le secret de l'ignorance religieuse de tant d'hommes qui connaissent le nom de Dieu et l'histoire de son œuvre. C'est bien aussi là ce qui explique la puissance actuelle du « Prince de ce monde » au sein du « christianisme historique. » Nous ne saurions oublier ici les paroles dans lesquelles Notre Seigneur affirme lui-même, — ainsi que l'avaient déjà fait les anciens prophètes, — que l'avènement définitif de la lumière et de la vie n'aura lieu que dans « le siècle à venir. »

Dans l'état présent de ce qui est encore pour nous « le royaume de Dieu, » il y a donc lieu de distinguer entre deux actes de Dieu.

Le premier est une action divine accomplie dans l'homme inconscient. Cette action a lieu dans tout homme, fût-ce dans le plus ignorant des païens. L'autre acte divin, qui se fait sentir à l'âme humaine comme *une révélation*, est ce qui a imprimé un caractère spécial aux peuples au sein desquels peuvent apparaître des « croyants à Dieu. »

Cette dernière action révélatrice aborde l'homme actuel dans son existence intellectuelle, et même tout d'abord dans son existence physique. Aussi est-elle liée à la présence du *fait social ;* lequel est ainsi indispensable, non pas sans doute comme source première de la vie religieuse, mais comme ce qui donne à cette vie son expression et son développement actuel.

Nous disons d'abord comme ce qui donnera à la vie religieuse son *expression*, non dans la foi du cœur, mais en dictant à la pensée « la croyance à Dieu. » — Nous disons encore comme l'organe du *développement historique* qui résultera de notre croyance à ce que nous avons accepté comme une action de Dieu à notre égard.

Dans le premier cas nous avons été l'objet d'une action par laquelle Dieu nous a d'abord attirés à Lui sans se nommer devant nous. Dans le second, nous sommes placés devant la connaissance historique de Celui qui a voulu nous devenir semblable, pour que son action nous apprenne à nous donner à Dieu comme à « notre Père. »

C'est ainsi que des documents et des coutumes religieuses sont indispensables, pour nous mettre sous les yeux les faits historiques dans lesquels nous devrons toujours plus ressentir des actes divins.

Sans doute, si nous nous bornons à n'y voir que des faits historiques, leur vue ne produira en nous que de *la superstition*[1]. D'autre part, cette *foi en Dieu* qui est dictée au centre vivant de notre âme, ne pourra saisir le Dieu qui nous l'inspire, sans la vue ou le témoignage de ces faits. De là l'importance spéciale et première, dans notre monde actuel, de cette *révélation graduelle* du Dieu de la sainteté et de la grâce, dont le témoignage nous est conservé dans « la sainte Ecriture[2]. » Avec cela les derniers témoins de cette révélation, les témoins de ce *Christ de Dieu* qui en est la manifestation vivante, ont dû eux-mêmes avoir été préparés par une tradition préalable, en vue de la connaissance de Celui dont ils devaient témoigner.

Après avoir exposé la genèse et l'affirmation *intérieure* de la vie religieuse, nous devons donc nous arrêter encore quelques moments devant le fait historique de l'*Eglise*, qui est la manifestation historique ou *extérieure* de cette vie.

II

Il ressort de ce que nous venons de dire sur la genèse intérieure de la vie religieuse, que nous ne sommes pas appelés à demander à l'Eglise historique l'expression vivante de *notre foi*. Nous devons bien plutôt, — comme le voulait déjà Spener, — nous contenter d'une Eglise qui, en conservant la tradition

[1] Exemple frappant de ce fait dans Jean, VI.

[2] Coup d'œil sur l'histoire de cette révélation, Jean, I, 1 à 14.

de l'objet historique de *la croyance religieuse*, laisse à ses membres le soin de donner eux-mêmes son expression à *la foi* de leur cœur.

Il y a dès lors deux significations du mot *Eglise*. Dans la première, ce mot signifie le rassemblement par Dieu lui-même au sein de son royaume invisible, des âmes qu'il a déjà ramenées, de celles qu'il ramène actuellement, ou de celles qu'il ramènera encore à Lui. C'est là l'*Eglise mystique*. Elle est en voie de formation, grâce à ce qui a été et à ce qui est encore l'action par laquelle Dieu se révèle au sein d'une humanité plongée dans les ténèbres de la mort. La dernière expression de cette action révélatrice est Celui « qui est descendu du ciel pour être le chemin au Père, la réalité et la vie ; » Celui qui a voulu démontrer en lui-même que la mort n'est, dans l'*existence* de l'homme, qu'un accident qui ne rend pas impossible son retour à *sa vie*.

Ce même mot *Eglise* signifie cependant encore l'assemblée au sein de notre monde actuel, de ceux dont « la connaissance religieuse » repose sur le témoignage rendu devant eux aux actes divins révélateurs. C'est cette assemblée qui, depuis l'avènement du Christ, porte le nom d'*Eglise chrétienne*.

La première de ces « Eglises » nous a précédés, nous, hommes historiques. Essentiellement spirituelle, résultat d'une action divine antérieure à celle qui viendra susciter la foi dans l'homme conscient de lui-même, cette Eglise mystique est l'objet toujours plus évident de l'espérance des croyants.

La seconde « Eglise » est un fait historique, qui devra rallumer chez l'homme actuel, d'abord la croyance, puis l'espérance de la foi.

Ce n'est que de l'Eglise mystique qu'on aurait le droit de dire, — pour autant qu'elle a précédé et qu'elle domine les fidèles, — qu'elle serait « leur mère. » L'Eglise historique, elle, est la manifestation présente, non pas tout d'abord de la foi du cœur du vrai chrétien, mais d'une acceptation plus ou moins passive du témoignage de la révélation, ou d'une croyance délibérée à la véracité de ce témoignage.

Aussi bien le Christ n'a-t-il pas lui-même directement insti-

tué cette Eglise historique, avec sa forme, ses « offices » ou ses « charges. » Une telle Eglise est à chaque fois le résultat plus ou moins direct d'une action de son Esprit dans la multitude des « appelés. » Or, cette action de l'Esprit du Christ n'a pas lieu uniquement dans l'Eglise historique actuelle. Elle a eu lieu dans les croyants de tous les âges. Après s'être manifestée chez les fidèles et dans les prophètes de l'ancien « peuple de Dieu, » elle s'est fait voir plus tard chez les « apôtres et prophètes » des premiers jours de l'Eglise chrétienne ; comme aussi dans les charges et les offices qui en ont caractérisé les débuts, ou qui subsistent encore en elle à cette heure. C'est là encore, dans tels ou tels hommes, le résultat d'une action de l'Esprit plus ou moins prononcée et plus ou moins clairement ressentie [1].

Comme fait historique, cette Eglise est suscitée non par *la foi* qui anime ses membres, mais tout d'abord par leur seule *croyance*. Aussi ne saurait-elle avoir sur eux une *autorité*, comme l'*Etat* en possède une sur ses ressortissants. En effet, l'Etat n'est pas, comme le voudrait Hegel par exemple, « la manifestation et le représentant des *idées morales* qui constituent la religion. » L'Etat est le résultat des efforts par lesquels la société humaine cherche à sanctionner, à maintenir et à défendre les droits et les devoirs historiques de chacun et de tous. L'Eglise historique, elle, ne peut être que la réunion de ceux qui confessent, plus ou moins explicitement, Celui dont l'Esprit pourra faire voir telle ou telle portion de son service dans l'accomplissement de ces devoirs et dans le maintien de ces droits.

Si donc l'Eglise historique est l'*expression* plus ou moins fidèle de la croyance en Dieu, elle ne saurait être, comme « Eglise de Dieu, » l'*objet* de cette croyance. Pour autant que ses membres sont « des croyants, » cette Eglise est une assemblée qui proclame, non pas son autorité propre, mais la seule

[1] Dans 1 Cor. XII, 28, et Eph. IV, 11, il est question, non des « charges » elles-mêmes, mais des *dons* qui les produisent tout d'abord dans le moment actuel. La charge d'*apôtre*, en effet, ne saurait être permanente.

autorité dont il peut être question pour des croyants, l'autorité sur les âmes de Dieu lui-même et de Dieu seul.

On voit l'importance de cette question. C'est celle de l'autorité première ou suprême ; de l'autorité qui s'affirme sur le principe encore inconscient de la volonté, sur la vie première du cœur ; de l'autorité qui, comme *croyance religieuse*, précède et domine tout ce qui serait une autorité historique pour notre activité sensible ou intellectuelle.

Non qu'une telle autorité historique, — comme celle de la famille, de l'Etat ou de l'Eglise, ou même celle de l'Ecriture en tant que fait historique, — puisse jamais être ignorée ! Mais toutes ces autorités n'existent réellement pour nous, que pour autant que notre foi nous a amenés à y voir l'expression de la seule autorité devant laquelle il nous soit permis de nous incliner, de cette autorité morale qui est l'action de Dieu lui-même sur notre libre volonté. L'obéissance à cette autorité morale est bien, en effet, une soumission à l'expérience que Dieu a imposée à notre cœur, — expérience qui, après nous avoir révélé Celui qu'on adore, assignera sa place et son importance à ce qui ne sera plus dès lors pour nous qu'une autorité historique, accidentelle et secondaire.

Cette autorité morale, — dont l'acceptation s'appelle « notre très sainte foi, » — se fait d'abord sentir dans la soumission directe de notre cœur à une action qui est pour lui celle de Dieu lui-même. Une telle soumission est ce qui seul nous maintient libres en face de tout ce qui s'appellera ensuite pour nous une *autorité religieuse ;* en face, par exemple, de ce qu'est l'*Eglise historique* aux yeux des catholiques romains, des luthériens ou des anglicans, ou de ce qu'est « la *lettre* de l'Ecriture » pour la plupart des calvinistes.

Pour ne parler que de ce qui nous touche de plus près, si notre protestantisme nie hautement l'autorité du *prêtre*, il n'en maintient pas moins plus ou moins explicitement celle du *ministre*. Le fait est que le protestantisme n'a pas clairement défini en *qui* ou en *quoi* réside l'autorité religieuse. Dans la plupart des cas les Eglises protestantes, après avoir proclamé l'autorité suprême de l'Ecriture, ont laissé à leur clergé le soin

de formuler « la doctrine scripturaire, » dans une *confession de foi*, ou dans *un catéchisme*, comme expression « officielle » de cette doctrine. Une fois cette tâche accomplie, ces Eglises ont remis la conservation ou le maintien de cette expression, entre les mains du magistrat.

C'est ainsi que tout en déclarant hautement la liberté religieuse du croyant, les protestants ont conservé sinon explicitement, du moins en principe, cette autorité de l'Eglise historique qu'avait proclamée le catholicisme. Dans les nations protestantes l'Eglise historique, ou officielle, est arrivée à être regardée comme un fait, sinon universel, du moins national; comme un fait dont l'autorité doit être acceptée et maintenue par « le peuple chrétien » au sein duquel il a été établi. Ajoutons à cela qu'en général les protestants se sont habitués à voir dans l'Eglise historique une institution directe de Jésus-Christ, lequel, dès lors, n'est plus autant pour eux la révélation vivante et actuelle de Dieu dans un monde envahi par les ténèbres et par la mort, que le Représentant de Dieu au sein du « monde chrétien. »

C'est ainsi qu'au lieu de voir dans l'Eglise historique la libre assemblée de ceux qui ont « cru en Christ, » ce protestantisme en est venu à y voir, comme dans l'Eglise mystique, « la mère des fidèles. »

Dès lors, en dépit de son caractère historique et traditionnel, comme aussi malgré ce qui pourrait y gêner ou même y froisser tels fidèles, cette Eglise s'est toujours plus affirmée comme celle qui aurait précédé et enfanté les croyants, et par conséquent comme celle qui doit les gouverner.

Une semblable Eglise,— disons mieux ! de semblables Eglises, car elles seront nécessairement différentes dans les différents peuples, — ont dû tendre plus ou moins ouvertement à exclure de leur sein les hommes qui professaient vouloir mettre au-dessus de toute autorité historique l'autorité intérieure de l'Esprit. Bien que forcées de tolérer ces hommes, elles les ont nécessairement mis à part. C'est ainsi que ces Eglises en sont venues si souvent à susciter, chez ceux de leurs membres qui avaient désappris à obéir à l'Esprit de Christ, cet odieux « pha-

risaïsme », dont les représentants « rendent grâce à Dieu de ne pas être comme le reste des hommes. » L'opposition que rencontrent les vrais croyants dans cette Eglise, arrivera nécessairement à faire d'eux des « sectaires, » à mesure que s'éteindrait en eux la vie intérieure.

Sachons, tout en demeurant des disciples directs et attentifs du Christ, *nous servir* avec gratitude de tout ce qui, dans l'Eglise dont nous faisons partie, aurait conservé devant nous les traditions et les mœurs que nous dicte, non pas sans doute la foi du cœur, laquelle ne sera jamais qu'une œuvre en nous de l'Esprit, mais la *croyance* qui saisit et maintient devant nous la connaissance de ce qui doit devenir l'objet de cette foi! Mais gardons-nous de jamais vouloir *servir* fût-ce la plus « évangélique » de ces Eglises! Devenons plutôt chaque jour plus réellement, en réponse à notre prière, les serviteurs directs de ce Dieu vivant, dont l'Esprit de Christ pourra seul faire sentir la présence à notre cœur!

Il est évident que ce qui est vrai de l'Eglise historique, l'aura été tout d'abord de chacune des âmes qui la composent. Là aussi, dans la vie de ces âmes, avoir donné la première place au fait historique ou extérieur, serait avoir assigné à ce fait une importance qui n'appartient qu'à la foi vivante du cœur. Ce serait avoir regardé la qualité de *chrétien* comme un fait attaché à une époque ou à une contrée. Ce serait avoir oublié que *la vie* de l'âme a nécessairement précédé dans tout homme la conscience que cet homme arrivera à avoir de cette vie. Ce serait ne plus reconnaître, que la source de la vie religieuse est dans le fait spirituel et d'abord inconscient d'une action intérieure de l'Esprit révélateur et sanctificateur. Ce serait, en un mot, avoir perdu de vue ce premier de tous les faits, « que les choses visibles ne sont que pour un temps; que les invisibles seules sont éternelles. »

Si l'Eglise historique cesse d'occuper la place qui doit être la sienne dès qu'elle est pour nous autre chose que la manifestation plus ou moins réelle d'un fait spirituel, le membre de cet Eglise, lui aussi, se détourne de ce qui est la seule source de sa vie, à mesure qu'il s'en tient, en face d'une « religion »

essentiellement historique, à ce qui ne sera toujours plus pour lui qu'une « pensée religieuse, » avec les formules et les habitudes qui maintiennent devant lui cette pensée; à mesure que la vie intérieure et cachée du cœur fait place chez lui à un respect toujours plus exclusif pour le culte et l'orthodoxie officiels, ou pour la seule « lettre » du témoignage.

Au lieu d'implorer chaque jour de nouveau cette action intérieure de l'Esprit que nous a promise Jésus-Christ, un tel disciple en vient à faire, de ce qui n'est bientôt pour lui que l'image historique du Christ, l'objet des seules émotions de son imagination. « Chrétien » purement historique ou extérieur, un tel homme oublie bientôt d'implorer l'expérience intérieure et silencieuse de l'Esprit. Dès lors s'affaiblit peu à peu la vie qui a pour unique source en lui cette expérience, en même temps que l'obéissance humble et attentive à Celui dont l'Esprit peut seul lui faire faire cette expérience.

— Un ami à qui je lis ces pages me demande si ce ne serait pas là du *quiétisme*, ou du *mysticisme?* Voici ma réponse à cette question :

Si le *quiétiste* se détourne de l'autorité purement extérieure, il le fait non par obéissance à ce qu'il ressent comme l'action de Dieu en lui, mais pour se réfugier dans ce qui devient toujours plus pour lui le sentiment de ses émotions personnelles, de son imagination et de sa volonté propre. On ne saurait donc donner le nom de *quiétisme* à l'action par laquelle, parce que nous ne voulons pas nous contenter de ce qui ne serait que l'expérience d'une autorité extérieure, nous aspirons toujours plus à ressentir l'autorité intérieure de l'Esprit de Dieu.

Il ne semble pas non plus que l'on ait le droit de voir dans ces pages du *mysticisme*. Sans doute, si l'on appelle ainsi ce qui place l'âme en face d'un *mystère*, tout ce qui tend à nous faire pénétrer au delà ou de la seule impression sensible ou des conclusions de notre seule pensée, tout ce qui nous rend avant tout attentifs à notre expérience morale, tout cela sera pour nous « du mysticisme. »

Tout dépend cependant ici de la façon dons nous nous con-

duirions une fois mis en face de cette expérience morale. Y reconnaître une action à laquelle nous aurions à répondre, ne sera jamais cette *passivité* qui caractérise le mysticisme. Nous nous sentons bien plutôt appelés alors à une soumission obéissante, attentive et empressée, en face d'une expérience qui nous a été imposée par Celui qui s'est tout d'abord fait sentir à nous comme le maître du premier principe de notre volonté.

QUELQUES THÈSES

I. *La religion,* ou le reliement de notre cœur à Dieu par Dieu lui-même, a sa source dans une action de Dieu, au sein de la *vie* qui a précédé et qui domine en nous l'*existence* dont nous avons actuellement conscience [1]. Notre *foi religieuse* est ainsi la réponse que fait notre être lui-même à une action divine qui, après nous avoir atteints avant l'éclosion en nous de la conscience de notre existence historique, nous est révélée par Dieu lui-même au sein de cette existence.

II. Cet acte révélateur de Dieu nous atteint aujourd'hui dans *la personne du Christ*, dont l'apparition dans notre monde est comme maintenue devant nous par un témoignage que l'Esprit de Dieu nous fait recevoir, après l'avoir dicté pour nous à des hommes spéciaux (à « de saints hommes »). Il ne faut pas confondre *l'action première* de Dieu en nous, avec *l'acte historique* par lequel il vient nous révéler cette action.

III. Dans ce dernier acte Dieu commence à réveiller en nous la conscience de sa réalité. Nous pouvons alors ou bien nous soumettre à cette expérience par *l'obéissance de la foi*, ou bien la repousser par *l'incrédulilé*. L'obéissance de la foi résulte en nous d'une première soumission de notre cœur à une action directe de l'Esprit de Dieu [2].

[1] Nous ne pouvons ici que faire allusion à ce fait de *la vie éternelle*, dont *l'existence mortelle* ne saurait être qu'une interruption passagère. « C'est dans la mort qu'en naissant nous entrons, mais en Jésus est la vie éternelle ». (*Chants de Sion.*) Il ressort clairement ne fût-ce que de ce qui est dit *du fidèle* (Eph. I, 4; Apoc. VII, 9 à 17; Rom. VIII), et de ce que dit de Lui-même Celui qui a voulu devenir « le Fils de l'homme » (Jean XVII, 24).

[2] De là le mot sur « le péché contre l'Esprit » qui ne sera pardonné « ni dans ce siècle ni dans le siècle à venir. »

IV. Ce qui est ainsi la première action de Dieu, nous a atteints dans une sphère de notre *vie* dans laquelle nous sommes déjà « de race divine. » La seconde action de Dieu, — sa révélation comme Dieu du salut, — nous visite dans *une existence historique,* dans laquelle nous sommes devenus, plus ou moins consciemment, les victimes d'un « Ennemi » dont Dieu finira par triompher [1].

V. Nous ne saurions nous former une *idée* de ce qu'est l'action première de Dieu. Nous ne la connaissons que par la soumission qui y répond dans notre cœur. Voir cette action intérieure dans le fait de l'Eglise historique serait en avoir entièrement méconnu la nature [2].

VI. L'humanité ayant été ainsi *l'objet* de l'action divine avant d'en devenir *le témoin*, le nom de Dieu sera toujours pour elle un *nom historique* [3].

VII. Dans l'apparition *du Christ,* le nom historique de Dieu devient un nom *personnel*, c'est-à-dire un nom par lequel Dieu se révèle à notre expérience personnelle.

VIII. Cette révélation n'est donc pas celle de Dieu tel qu'il est en Lui-même. Christ ne se substitue pas devant nous à Dieu, Il est pour nous la Révélation vivante du « Dieu inconnu [4], » « du Dieu qui habite la Lumière inaccessible. »

IX. Il faut faire la différence entre cette religion par laquelle Dieu nous relie à Lui, ou la *religion de Dieu,* laquelle mérite seule le nom de la *religion*, et ce qui ne serait qu'une *religion de l'homme. La religion,* dans son vrai sens, n'est pas le résultat d'une action par laquelle l'homme aurait essayé de se *relier* lui-même à Dieu. Elle ne sera jamais que la réponse du cœur de l'homme à une action première par laquelle Dieu a voulu le *relier* à Lui. (1 Jean, IV, 10.)

[1] Quand Dieu sera *tout en tous.* 1 Cor. XV, 26 à 28.

[2] *Hébr. XI* nous montre la foi répondant à cette révélation avant l'apparition de l'Eglise historique.

[3] L'Ancien Testament est le témoignage de la révélation graduelle de Dieu dans l'histoire de l'humanité, comme le Nouveau Testament en met sous nos yeux l'expression suprême.

[4] Act. XVII, 23. Jean, IV, 22 à 26.

LE CADRE JUIF DE L'HISTOIRE ÉVANGÉLIQUE

PAR

H. TRABAUD

I

La Palestine au temps de Jésus-Christ et les rapports de celui-ci avec son entourage juif ont fait ces dernières années l'objet d'intéressants travaux, qui ont en général pour but de répondre au besoin éprouvé dans le public religieux de se familiariser avec les us et coutumes, les croyances, la vie religieuse et morale des compatriotes et contemporains du Sauveur. Tel est le cas, pour ne citer que les écrits de langue française, de l'ouvrage du Dr Alf. Edersheim, traduit et fortement annoté par G. Roux, sur la *Société juive à l'époque de Jésus-Christ*, de celui des Drs Ginsbourg et Edersheim, traduit librement de l'anglais par Clément de Faye, sur *L'Israëlite de la naissance à la mort*, enfin de la biographie populaire dont M. Edmond Stapfer a publié le premier tome (il y en aura trois) sous le titre de *Jésus avant son ministère*[1]. Ce même sujet, soit *Le temps de la vie de Jésus qui a précédé son ministère public*, avait été traité plus sommairement dans une conférence du Dr F. Godet, publiée en brochure après avoir été prononcée. Signalons encore une étude de M. Wabnitz sur *La charité juive au temps de Jésus-Christ*[2], une *Vie de Jésus* de

[1] Cette étude était rédigée lors de la publication du deuxième tome, intitulé : *Jésus pendant son ministère.*

[2] *Revue de théologie de Montauban* de décembre 1894.

L. Watson, traduite par la fille du professeur de Montauban, Mlle Eva Wabnitz, enfin l'ingénieuse description de mœurs juives que M. J. Joseph a tracée dans son petit livre illustré, *Alphée de Nazareth,* où le Sauveur est mis en scène au milieu de personnages fictifs. Le même écrivain, pour le dire en passant, s'est occupé de la peinture et de l'imagerie sacrées, qu'il voudrait voir plus fidèles aux données de l'archéologie biblique et, cultivant lui-même cette science avec amour, a tenté de reconstituer la forme originale de l'inscription qui figurait sur l'écriteau de la croix du Calvaire [1]. Les théologiens catholiques eux-mêmes sont entraînés dans le courant et l'on a vu le Père Didon, dans son *Jésus-Christ*, nous présenter le Maître sous le costume oriental, avec toute l'apparence d'un Juif authentique.

Avant de faire ainsi revivre l'époque qui l'a vue se dérouler, on avait déjà placé l'histoire évangélique dans son cadre naturel, qui complète son cadre historique, l'impression faite sur le Christ par le paysage galiléen ayant non moins que le milieu ambiant exercé sur la forme de sa pensée une réelle influence. Aussi bien, dans les poétiques tableaux de la nature qui distinguent son livre, le Père Didon n'a-t-il fait que suivre l'exemple de Renan, après avoir été comme lui visiter les lieux pour pouvoir les dépeindre *de visu*. Le présent aide à reconstituer le passé : c'est dire que les « voyages en Terre sainte » comme celui de M. F. Bovet, ou encore les descriptions de la Palestine comme celle de M. Ph. Bridel, si admirablement illustrée par Thévoz, sont aussi d'un précieux secours pour l'étude des scènes de la vie de Jésus, qu'elles nous permettent de saisir dans leur vivante réalité. Il en est de même de l'œuvre du peintre Hofmann, dont les gravures ont été réunies en albums, et de celle plus considérable de James Tissot qui a figuré, on sait avec quel succès, au salon de Paris et vient d'être éditée avec grand luxe. D'utiles contributions à la connaissance de la contrée où Jésus a vécu ont encore été fournies par le

[1] *L'écriteau vengeur*. Fragment d'épigraphie chrétienne. *Chrétien évangélique*, 1894, p. 606-610.

peintre Paul Robert dans ses « notes et croquis » parus sous ce titre : *En Terre sainte*, et par M. le professeur Lucien Gautier[1], qui a eu le privilège de pouvoir visiter des régions situées en dehors de l'itinéraire habituel des touristes. Enfin, un autre voyageur a eu la bonne idée de réunir en albums pour les enfants, édités à Neuchâtel[2], de charmantes photogravures représentant les principaux sites du pays, avec texte explicatif. Bref de toutes manières les notions historiques, ethnographiques et géographiques concernant la Palestine sont en voie de se vulgariser et c'est fort heureux ; car sans elles nombre d'expressions et d'allusions du Nouveau Testament nous échappent et l'on est, c'est le cas de le dire, tout « désorienté. »

On les utilisera avant tout pour chercher à mieux comprendre la personne et l'enseignement de Jésus. L'étude des facteurs humains qui, de concert avec le facteur divin, ont concouru à la formation de son individualité, de sa conscience messianique, nous permettra de suivre le développement de son être intime, de sa conception de la loi, du royaume de Dieu et des choses finales, de sa connaissance du Père et de sa communion avec Lui. Une telle recherche est parfaitement légitime; elle répond aux exigences d'une saine piété, d'une foi éclairée non moins qu'à celles de la science. En résumant dans cette Revue[3] les travaux des savants qui s'y sont appliqués, M. Ehrhardt en a indiqué les résultats, qui sont loin d'être concordants ; cela montre qu'elle présente de réelles difficultés. Nous ne nous y livrerons pas ici, non seulement parce qu'elle dépasse notre compétence, mais parce qu'à nos yeux elle embrasse plus d'une question insoluble. Notre intention est simplement de relever quelques traits des mœurs et de l'histoire juives qui sont en connexion directe avec ce que nous raconte le Nouveau Testament de la vie et de la doctrine de Jésus et nous le montrent comme étant de son milieu, de sa race, de son temps.

[1] *Au delà du Jourdain* et divers articles de revues.

[2] *Au pays de la Bible*. Attinger frères. Deux livraisons ont déjà paru.

[3] 1895, p. 450 et suiv.

II

L'histoire évangélique que les renseignements mis au jour sur le judaïsme sont de nature à éclairer, nous la prenons telle qu'elle figure dans les Livres saints, et nous ne pensons pas qu'il y ait lieu de la compléter par des suppositions plus ou moins hasardées. Cela n'est nullement nécessaire; s'engager dans cette voie nous paraît même témoigner d'une vaine curiosité et manquer de respect à l'égard de la révélation dont les écrits de la Nouvelle Alliance sont les documents. Les évangélistes n'ont pas voulu écrire une biographie du Maître, relater, sans en rien omettre, tout ce qu'il a pu dire et faire. Ils ne prétendent apporter autre chose que le message du salut pour servir de fondement à la foi, et pour cela il leur suffit de tracer les grandes lignes de l'enseignement et de l'œuvre du prophète de Nazareth. Ils ne rendent compte que de ce qui a le plus frappé ses disciples dans ses paroles et dans son caractère, de ce qui les a liés à lui corps et âme et doit provoquer en nous les mêmes sentiments. Leurs récits offrent ainsi une suite de tableaux détachés plutôt qu'une trame continue.

Si, à notre sens, il est déjà téméraire, avec des matériaux aussi fragmentaires, et l'on peut ajouter aussi peu concordants dans les détails, de vouloir composer, comme l'ont tenté maints théologiens, une « vie » de Jésus répondant aux exigences scientifiques, c'est une entreprise plus risquée encore que de prétendre combler les lacunes qu'ils présentent, en particulier pour le temps de sa vie qui a précédé son ministère public. A s'y essayer, on arrive à faire de cette période un tableau peut-être poétique et édifiant, mais à coup sûr fantaisiste. Le Nouveau Testament ne nous donne sur elle, et cela dans le seul évangile de l'enfance de Luc, que deux ou trois indications très sobres et très sommaires, qui, notons-le, se rapportent uniquement au développement religieux et moral de Jésus. Il était soumis à ses parents. Il était rempli de sagesse et la grâce de Dieu reposait sur lui. A douze ans, les choses saintes le captivent déjà à un si haut point qu'il s'oublie au Temple pour

« s'occuper des affaires de son Père. » C'est tout et c'est assez. De ses autres occupations, des menus faits qui remplissaient ses journées, nous ne savons rien. Aujourd'hui, comme au temps où l'on composait les Evangiles apocryphes, on veut nous en apprendre plus que l'Ecriture ne nous en dit. Passe encore si l'on s'en tenait à l'éducation que dut recevoir dans son enfance le fils de Joseph; mais on va plus loin: ainsi du fait que, depuis le voyage à Jérusalem, il n'est plus question de son père, on conclut que celui-ci était mort (la tradition juive le faisait mourir quand Jésus avait 19 ans,) de sorte que le futur prédicateur de la bonne nouvelle devint de bonne heure le soutien de sa mère et, étant l'aîné, le chef de la famille[1]. Dans l'évangile de Marc il est dit que ses concitoyens reconnaissaient en lui le « charpentier, » alors que, dans le passage parallèle de Matthieu, il est qualifié de « fils du charpentier, » ce qui n'est pas la même chose. Prolongeant les lignes de l'indication de Marc, on nous renseigne sur le travail de ses mains et, utilisant la tradition dont Justin Martyr s'était fait l'écho, on écrit en style renouvelé d'Homère: « Il ne dédaignait pas de fabriquer de ses propres mains les charrues et les jougs employés par les laboureurs des champs fertiles de la vallée de Nazareth. Son ouvrage était soigné et bien fait; le bœuf patient aux grands yeux ne ressentait pas la plus légère douleur sous la pression du joug que Jésus avait fabriqué. Les bêtes comme les hommes pouvaient reconnaître que les outils qu'il avait faits étaient les meilleurs de leur espèce[2]! » Ainsi donc, tout ce qui sortait des mains du jeune charpentier était marqué au coin de la perfection. Il est impossible de matérialiser plus grossièrement l'œuvre du Maître. Libre à l'auteur que nous citons de le faire: mais au moins n'aurait-il pas dû intituler son ouvrage: *Vie de Jésus... d'après les Evangiles!* M. Stapfer est plus sobre, mais son imagination se donne cependant libre cours, encore qu'il prétende ne faire œuvre que d'historien: « Il continuera, dit-il de Jésus, le métier de son

[1] Stapfer, ouvrage cité.

[2] Watson, ouvrage cité.

père; pendant de longues années, il travaillera de cet état pénible entre tous et il sera sans doute le seul charpentier du village. Il ira établir la toiture des maisons nouvelles et réparer celle des maisons vieillies. On le rencontrera dans ses humbles vêtements d'ouvrier, équarrissant les poutres, maniant la hache et la scie, dirigeant les hommes qui l'aident, puis rentrant le soir au logis pour manger le pain et les œufs durs que sa mère lui a préparés. » Pendant que le savant professeur était en voie d'éclaircir les obscurités, il aurait bien dû nous dire à la suite de quelles circonstances le jeune charpentier posa à 30 ans la hache et la scie pour aller recevoir le baptême de Jean et se mettre aussitôt après à prêcher la repentance et la venue du royaume des cieux. Avec ce qu'il nous raconte, nous en savons trop ou trop peu.

D'ailleurs l'occupation de Joseph lui-même était-elle vraiment d'équarrir les poutres pour établir la toiture des maisons? Il est permis d'en douter si l'on songe que le bois étant très rare en Palestine, celles-ci n'ont pas de charpente, mais sont construites entièrement en pierres brutes, en briques ou en argile séchée et ont comme toit une terrasse pavée. Y avait-il même un charpentier dans une petite localité comme Nazareth? On se le demande; car, dans toute la Bible il n'est question que de ceux qu'Hiram, roi de Tyr, envoya pour bâtir le temple de Salomon et de ceux de Jérusalem que Nébucadnetsar emmena en captivité avec le roi et les chefs de Juda (Jér. XXIV, 1). Dans le cas particulier le mot τέκτων, que l'on a traduit par « charpentier » et qui vient de τεύχω, fabriquer, peut aussi bien signifier menuisier, ou même simplement ouvrier, artisan quelconque. Un homme qui a longtemps vécu en Palestine, M. Schneller, ancien pasteur à Bethléhem, a voulu lui donner le sens d'entrepreneur en bâtiments, cette profession étant encore aujourd'hui celle d'un grand nombre d'habitants du pays. En somme, la supposition que Jésus fut charpentier pourrait bien ne pas plus correspondre à la réalité que la légende de l'âne qui l'aurait porté avec sa mère en Egypte, légende encore accréditée dans les milieux protestants, — à en juger d'après les dessinateurs et les peintres qui s'en ins-

pirent, — bien que l'Evangile de Matthieu, où la fuite de Joseph et de Marie est rapportée, ne fasse aucune mention de cet animal.

Mais nous avons hâte de quitter cette période préparatoire pour en venir au ministère public du Seigneur et à ses rapports avec les Juifs.

III

Il semble, à première vue, que l'apparition de Jésus parcourant le pays pour prêcher et guérir au milieu du cercle de ses disciples ait été un phénomène unique en son genre, en rapport avec le rôle spécial dévolu au Maître. Or il n'en fut, paraît-il, pas ainsi. En entreprenant un ministère itinérant, il n'aurait fait que se conformer à un usage en honneur chez les Esséniens, qu'il a beaucoup connus et dont il a beaucoup pratiqué les principes, du moins à ce que nous apprend M. Stapfer. Ces pieux ascètes avaient sur le peuple une autorité dépassant celle des scribes. D'une vie pure, ils étaient très aimés de la multitude, qui attachait une grande importance à leurs paroles et à leurs actions et leur attribuait, à tort ou à raison, le don de prophétie et de miracles. On se les représente généralement comme des solitaires retirés du monde et formant une communauté groupée dans le voisinage de la mer Morte. M. Stapfer nous en donne une autre idée: actifs et dévoués, en même temps qu'adonnés au recueillement et à la prière, portés par prédilection vers les pauvres et les malades, « d'ordinaire ils vont de lieu en lieu, entourés de leurs disciples, et l'un des membres de la petite troupe de fidèles porte la bourse commune. Ils ne vivent d'ailleurs que des biens dont on les assiste,... ils ne portent avec eux ni or ni argent, ni bourse, ni provisions, ni vêtements de rechange. Ils comptent sur les frères dans les maisons desquels ils entreront pour trouver tout ce dont ils auront besoin et c'est à la façon dont sera accueilli leur baiser de paix qu'ils verront si la maison où ils pénètrent est, oui ou non, habitée par des amis. » N'est-ce pas là précisément le genre de vie de Jésus et de ses disciples?

On pourrait même croire, tant l'analogie est frappante, que

notre auteur s'est servi des données bibliques pour décrire, en les généralisant, celui des Esséniens. Si, comme nous le supposons, ce n'a pas été le cas, les instructions que Jésus donne à ceux qu'il envoie en mission ne s'expliquent-elles pas tout naturellement quand on les met en regard des pratiques esséniennes? Elles ne font, en effet, autre chose que de les recommander.

Un fait certain, c'est que l'ébionitisme, la défiance à l'endroit du « mammon injuste, » — comme on appelait la propriété personnelle, — la communauté des biens, tous ces traits caractéristiques de l'Eglise primitive sont éminemment esséniens. Il en est de même de tel précepte, de telle pratique du Christ. Les Esséniens rejetaient le mariage et le serment: Jésus vit dans le célibat et invite ses disciples à ne jurer aucunement et à s'en tenir à la simple parole d'honneur; ce qu'on y ajoute vient du malin. Mais ce qu'il eut surtout de commun avec eux, ce fut une piété intime et vivante, une appréciation de la valeur morale des hommes par les intentions du cœur, par leurs mobiles d'action et non par les œuvres et les actes extérieurs. Nous disons, non qu'il leur emprunta tout cela, mais qu'il l'eut en commun avec eux: car, s'il est vrai que les grands esprits se rencontrent, il ne faut pas toujours conclure d'une coïncidence à une influence, et M. Stapfer nous paraît trop porté à le faire. Quoi qu'il en soit, la religion des Esséniens peut être considérée comme l'aurore de celle de Jésus-Christ, qui se rapproche d'eux non seulement par le genre de vie et de prédication qu'il avait adopté, mais sur certains points, par le fond même de sa doctrine.

D'autres hommes, les docteurs de la loi, jouissaient également d'une haute estime. Instruits dans la législation sacrée, ils étaient entourés, au sein de la nation juive, d'une considération extraordinaire qu'ils n'avaient garde de diminuer ni de mépriser. Ils exigeaient de leurs disciples les marques d'honneur les plus absolues, que les égards pour l'ami ou le respect pour le père ne pouvaient égaler. « Que l'honneur de ton ami, lit-on dans les sentences des Pères (*Pirké Aboth*), arrive aux limites de respect que tu as pour ton maître, et la considéra-

tion pour ton maître aux limites de la crainte que tu dois avoir pour ton Dieu. » — « Lorsque le père et le maître portent des fardeaux, dit un autre traité talmudique, qu'on se hâte de prêter secours d'abord au maître, ensuite au père. Si le père et le maître sont tous deux des captifs, on délivrera d'abord le maître, à moins que le père ne soit lui-même un docteur. » Cette première place accordée aux maîtres ne rend-elle pas plus compréhensible cette parole du Christ à ses disciples : « Celui qui aime son père et sa mère plus que moi n'est pas digne de moi (Matth. X, 37), » parole dont Luc, qui pousse volontiers les choses à l'extrême, accentue et exagère la portée en faisant dire à Jésus : « Si quelqu'un vient à moi, et s'il ne hait pas son père et sa mère, il ne peut être mon disciple.»

En effet, à côté des maîtres attitrés, il y avait, selon M. Stapfer, d'autres personnages qui, sans avoir fait les études suivies des docteurs de la loi, prononçaient des sentences, des aphorismes, avaient des disciples et guérissaient les malades. Autodidactes, ils étaient plus libres, ils l'étaient même tout à fait. Le peuple les consultait : *rabbi* était le nom qu'il donnait à quiconque prenait un ascendant sur lui et lui rendait des services. Jésus n'aurait-il pas été de ceux-là, ainsi que Jean-Baptiste ? A plus d'une reprise il accepte le titre de *rabbi* ou de maître : il lui est donné par ses premiers disciples (Jean I, 39), par le jeune homme riche (Matth. XIX, 16 ; Marc X, 17 ; Luc XVIII, 18), par Juda en Gethsémané (Marc XIV, 45), par Marie au tombeau (Jean XX, 16), et c'est sans doute parce qu'ils voient en lui un maître analogue aux autres, encore que supérieur à eux, que ceux qui l'entourent, désireux de s'instruire, lui posent des questions. Car alors l'enseignement se donnait selon la méthode socratique, par questions et réponses alternatives du maître et des disciples. Sa forme, on le voit par la Mischna, était celle d'une libre discussion. Jésus lui-même dit à ses disciples : « Vous m'appelez Maître et Seigneur, et vous faites bien, car je le suis. » Il se pose donc comme l'égal des docteurs de la loi ; il va plus loin, il revendique pour lui seul le titre que ceux-ci s'arrogent et qu'ils ne méritent pas, parce qu'ils en sont indignes. « Ils aiment à être salués dans les places publiques

et à être appelés par les hommes : Rabbi ! rabbi ! Mais un seul est votre Maître..., un seul est votre Directeur, le Christ. (Matth. XXIII, 7, 8, 10). » Quoi d'étonnant dès lors que, s'élevant au-dessus des scribes comme parlant seul au nom de Dieu, il réclame, suivant leur exemple, pour sa personne, un attachement qui prime tous les autres ! Il n'y avait rien là que de très naturel pour ses auditeurs ; ajoutons que cette prétention, justifiée déjà par le mérite de l'enseignement et de la personne du Christ, se légitimait encore par la nécessité de s'attacher des hommes qui eussent tout sacrifié pour le suivre, qui lui fussent complètement et exclusivement dévoués pour pouvoir ensuite s'employer tout entiers à propager la foi en lui et n'avoir au monde d'autre préoccupation.

IV

Cette consécration absolue à la cause de leur Maître, il la fallait aux disciples pour triompher de toutes les difficultés, de toutes les crises, de toutes les défaillances auxquelles ils devaient être exposés. Le peuple, en effet, allait abandonner Jésus après avoir suivi ses pas avec enthousiasme, frappé qu'il avait été de la sainteté de sa vie et des paroles pleines de grâce qui sortaient de sa bouche. C'est de la foule qu'était sortie cette exclamation : « Il enseigne avec autorité et non pas comme les scribes. » Sa volte-face paraît avoir été la conséquence du changement qui s'était opéré dans les rapports de Jésus avec les Pharisiens. Ces relations avaient d'abord été cordiales, puis, ayant appris à les mieux connaître, il en était venu à rompre avec eux et à prendre à leur égard une attitude des plus agressives, qui lui valut leur inimitié et par suite celle de la multitude. Tant que, suivant les indications de Josèphe, on les considérait comme formant une secte, c'est-à-dire une petite minorité isolée du reste de la nation, il était difficile de s'expliquer que celle-ci les eût suivis au point d'exiger de Pilate la crucifixion ; car on a pas tout dit quand on a parlé de sa versatilité. Mais on est revenu de cette opinion à leur sujet et l'on a acquis la certitude que, loin d'être des sectaires, ils repré-

sentaient au contraire l'état général des esprits en Palestine au premier siècle. Tandis que les Sadducéens ne formaient qu'un petit groupe confiné dans le Temple et sans influence sur la masse, les Pharisiens, maîtres des synagogues, se trouvaient par là même en contact continuel avec elle, qui les considérait comme ses chefs politico-religieux. Leur piété était celle du grand nombre et c'est dans ses principes, se résumant dans l'observation de la loi et l'attente du Messie, que Jésus fut sans doute élevé. Aussi ne l'attaque-t-il pas en elle-même et se borne-t-il à condamner les inconséquences de ces prétendus conducteurs spirituels qui ne pratiquent pas ce qu'ils recommandent : « Tout ce qu'ils vous disent, affirme-t-il même, il faut le faire et l'observer. » Il en veut aussi à leur pédante minutie, qui avait fini par étouffer dans leur cœur tout sentiment charitable et par développer en eux l'hypocrisie la plus grossière et l'orgueil le plus insupportable. Mais s'en prendre aux chefs d'un parti, c'est soulever contre soi le parti lui-même et s'attirer l'inimitié non seulement des meneurs, mais de tous ceux qui suivent le mot d'ordre. Qui touche aux uns touche aux autres. Et voilà pourquoi le peuple juif, fanatisé, prit fait et cause pour les ennemis de Jésus, fut l'instrument docile de leur vengeance et finit par exiger de Pilate la crucifixion du Saint et du Juste.

A la tête du parti national, les Pharisiens auraient formé entre eux une « chaboura, » un ordre religieux régulier, dont les affiliés s'engageaient à acquitter fidèlement les dîmes et à se soumettre à toutes les prescriptions de la pureté lévitique. Une pareille organisation expliquerait la facilité avec laquelle ils pouvaient s'entendre et comploter ; si elle a existé du temps de Jésus, leur autorité sur le peuple a dû en être accrue et leur puissance augmentée ; mais, comme nous l'avons déjà dit ici [1], la chose ne nous paraît pas probable. Il ne suffit pas, en effet, que la littérature rabbinique l'affirme pour l'admettre, comme le fait le Dr Edersheim ; car, ses parties les plus anciennes n'ont pas été rédigées avant le dernier quart du second siècle

[1] Voir *Revue de théologie et de philosophie*, 1896, p. 384, note.

de notre ère. Elle peut être utile pour l'étude de l'époque qui nous occupe; car les bases de la tradition qui s'y trouve fixée remontent très loin et l'on trouve même dans le traité haggadique *Pirké Aboth*, que nous avons cité plus haut, des sentences de « Pères » appartenant aux deux derniers siècles avant Jésus-Christ. Toujours est-il que le judaïsme des Talmuds est dans ses traits généraux un judaïsme postérieur et comme, sur plus d'un point, il s'est nécessairement transformé, il ne saurait à juste titre nous être présenté sans restriction comme celui dont il est question dans le Nouveau Testament. Sans doute les docteurs de la loi prétendent n'être que les échos du passé; mais il ne s'ensuit pas que les choses aient été comme ils se figurent qu'elles ont dû être. Quoi qu'il en soit, que les Pharisiens fussent ou non constitués sous forme de corporation fermée, c'est chez eux que se trouvait le foyer du légalisme impénitent, hostile à la fois à l'Evangile et à l'hellénisme des Sadducéens, de même qu'au sein du catholicisme les Jésuites étaient et sont encore l'expression et l'incarnation la plus parfaite de l'ultramontanisme. Encore qu'il ne faille pas la serrer de trop près, la comparaison s'impose et elle a été faite avec raison.

V

Représentants du judaïsme strict, les Pharisiens pratiquaient scrupuleusement les usages religieux traditionnels, en particulier les trois principaux actes de la piété juive: l'aumône, le jeûne et la prière. Ces actes, Jésus les adopte et les recommande à ses disciples, mais en les dépouillant de ce qu'ils avaient de machinal, d'affecté et de prétentieux. On connaît le passage du sermon sur la montagne où il y est fait allusion. L'aumône, sur laquelle seule nous nous arrêterons, jouait un rôle prépondérant et passait pour avoir une valeur méritoire. C'est pourquoi déjà les auteurs des livres de Daniel (IV, 27) et de Tobie (IV, 7-10; XII, 9)[1] y attachent une grande importance. On la faisait au Temple, à la porte des synagogues et des maisons.

[1] Cf. la traduction de Prov. XVI, 6 dans les LXX.

Naturellement liée à la prière et au jeûne, elle intervenait dans presque toutes les pratiques religieuses. Mais on donnait moins par compassion que pour soigner sa réputation, pour être loué par les anciens aux portes de la ville. Ensuite on ne donnait pas à des inconnus ou à des indignes (Sir. XII, 1 sq). On faisait la charité à ceux de son clan, de sa tribu, à son prochain, par qui l'on entendait l'Israëlite ou le prosélyte. Jésus ôte à l'aumône ce caractère égoïste et particulariste, en prescrivant de la pratiquer avec un parfait désintéressement, sans que la main gauche sache ce que fait la main droite, ensuite de la faire à tous indistinctement, même aux païens et aux gens de mauvaise vie (Luc VI, 30; XIV, 13). Il ne faut pas se montrer moins large que le Père céleste qui fait lever son soleil sur les méchants comme sur les bons, et qui veut par conséquent que ses dons soient distribués à tous (Did. I, 9; cf. Matth. V, 45).

Les aumônes, avons-nous dit, étaient considérées comme ayant une valeur méritoire; elles servaient à expier le péché; c'étaient les indulgences de l'époque. « N'aie pas les mains tendues pour recevoir et fermées pour donner. Si tu as les moyens, tu donneras de tes mains le rachat de tes péchés. » Ainsi parle la *Didaché,* qui est plus juive que chrétienne, et elle n'est pas seule à le faire. L'apocalypse de Jean dit de ceux qui meurent au Seigneur que leurs (bonnes) œuvres les suivent (dans le ciel.) L'épître de Jacques, qui appartient au même courant, relève le mérite, sinon de l'aumône, du moins de l'amour fraternel dont elle est l'expression. D'après elle, « celui qui ramène un pécheur dans la bonne voie couvre une multitude de péchés (V, 20). » Les sages du livre des Proverbes disaient déjà: « La charité couvre toutes les fautes (X, 12), » parole qui semble avoir inspiré celle de Jacques. Relevant de son côté et complétant cette pensée, l'homélie connue sous le nom de seconde épître de Clément s'exprime ainsi: « Le jeûne vaut mieux que la prière, l'aumône que l'un et l'autre: la charité couvre une multitude de péchés et la prière faite avec une bonne conscience sauve de la mort. Heureux qui sera trouvé pénétré de ces vertus, car l'aumône décharge du péché (XVI, 4). » Cet

écrit, pour le remarquer en passant, établit donc une gradation entre les trois grandes œuvres de la piété juive comme le fait Paul pour les trois grandes vertus chrétiennes. Au sommet, il place l'aumône, et celle-ci tient la place de la charité évangélique que l'apôtre lui oppose. Pour encourager les bonnes œuvres, l'épître de Polycarpe aux Philippiens cite le passage du livre de Tobie (IV, 10) où il est dit que l'aumône délivre de la mort. Enfin le Pasteur d'Hermas, dans sa similitude de la vigne et de l'orme, enseigne que « celui qui est dans l'opulence est pauvre ordinairement aux yeux du Seigneur ; car ses trésors le détournent de Dieu, et sa prière est courte, faible, sans aucune vertu ; s'il donne au pauvre ce qui lui est nécessaire, le pauvre, qui est riche aux yeux du Seigneur, et dont la prière est puissante, le pauvre prie pour lui et Dieu l'exauce ; ainsi le riche l'ayant pris pour soutien, ils sont tous deux féconds devant le Très-Haut, l'un par l'aumône, l'autre par la prière. » La parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare nous montre, d'autre part, ce qu'il advient du riche qui n'est pas miséricordieux. Ces deux récits dénotent une tendance à glorifier la pauvreté, qui va de pair avec l'exaltation de l'aumône et qui se trouve déjà chez les anciens prophètes ; elle passera au catholicisme avec la doctrine des œuvres surérogatoires.

On voit combien grande a été sur la première littérature chrétienne l'influence de l'idée juive qui attribuait à l'aumône une valeur justificatrice. Jésus n'a, certes, pas prêché d'une manière générale le mérite des œuvres, lui qui disait à ses disciples : « Quand vous avez fait tout ce qui a été ordonné, dites : Nous sommes des serviteurs inutiles, nous avons fait ce que nous devions faire » (Luc XVII, 10.) Et cependant certains préceptes placés dans sa bouche trahissent cette influence. Ainsi le suivant : « Donnez plutôt en aumône ce qui est dedans (la coupe et le plat) et voici toutes choses seront pures pour vous (Luc XI, 41), » c'est-à-dire, selon un commentateur juif : « Vos jouissances temporelles, qui sont entachées d'impureté, seront purifiées par la puissance efficace de vos aumônes. » Ailleurs Jésus enseigne que Dieu rendra publiquement dans le ciel à

l'homme ce qu'il aura dépensé ici-bas en aumônes (Matth. VI, 4; cf. X, 42). Aussi, quand après avoir parlé de l'aumône, du jeûne et de la prière, il ajoute: « Ne vous amassez pas des trésors sur la terre, mais amassez-vous des trésors dans le ciel, » il veut sans aucun doute parler des trésors acquis ensuite d'actes de bienfaisance accomplis sur la terre. C'est ce qu'indique expressément le passage parallèle de Luc : « Vendez ce que vous possédez et donnez-le en aumônes. Faites-vous des bourses qui ne s'usent point, un trésor inépuisable dans les cieux (XII, 33)[1]. » La même pensée ne ressort-elle pas aussi de cette conclusion de la parabole de l'économe infidèle : « Faites-vous des amis avec le mammon injuste pour qu'ils vous reçoivent dans les tabernacles éternels (XVI, 9), » enfin de cette exhortation : « Lorsque tu donnes un festin, invite des pauvres, des estropiés, des boiteux, des aveugles, et tu seras heureux de ce qu'ils peuvent te rendre la pareille; car elle te sera rendue à la résurrection des justes (Luc XIV, 13, 14)? »

Un écho des paroles de Jésus interprétées comme nous venons de le faire se trouve dans le traité rabbinique intitulé *Peah* (coin du champ). On y voit le roi Monobaze, fils de la reine Hélène d'Adiabène, la bienfaitrice des Juifs de Jérusalem lors de la famine survenue sous Claude, répondre à ses parents lui reprochant de distribuer ses biens aux pauvres, par des paroles évidemment calquées sur celles de Jésus dans le sermon sur la montagne : « Mes pères, dit-il, ont amassé des trésors sur la terre; moi, j'amasse des trésors dans le ciel. Ils ont amassé des trésors sur lesquels la main des hommes avait du pouvoir; moi, j'amasse des trésors sur lesquels la main des hommes n'a aucun pouvoir. Ils n'ont amassé que pour ce monde; moi, j'amasse pour celui qui est à venir. » Remarquons à ce propos que, tandis que, dans les écrits hébraïques, l'homme charitable trouve sa récompense dans ce monde[2], dans les

[1] Cf. 1 Tim. VI, 18 : « Recommande aux riches.... d'avoir de la libéralité et de s'amasser ainsi un trésor pour l'avenir. » Dans cette épître, le mérite des œuvres est également supposé ch. III, v. 13.

[2] Ils représentent l'aumône comme un talisman de longue vie, les œuvres de charité comme délivrant d'une mort précoce. A cette différence près quant à la

écrits chrétiens et talmudiques, cette récompense est placée dans le ciel, l'idée de la résurrection ayant, dans l'intervalle, acquis droit de cité et modifié la conception primitive.

Ce même traité du *Coin du champ* insiste sur le devoir d'ensevelir les morts et d'assister aux mariages, mais surtout de racheter les prisonniers et d'ensevelir les pauvres. Les œuvres philanthropiques étaient recommandées par Simon le Juste, mort en 292, comme un des trois fondements sur lesquels repose le monde, et déjà le livre de Tobie en fait beaucoup de cas. Il est donc vraisemblable que Jésus n'a fait que les emprunter, avec l'aumône, à la morale juive.

VI

Après lui et les auteurs judéo-chrétiens, les Pères, en particulier Chrysostome, prêcheront l'efficacité des aumônes[1]. Sous cette enveloppe juive, nécessaire pour qu'elle trouvât un point d'attache sur la terre et commençât à être comprise et pratiquée dans un milieu donné, est renfermée une vérité éternelle qui fait la gloire de l'Evangile : celle qui consiste à considérer les trésors de l'Esprit comme les seuls biens véritables et qui a pour effet d'arracher les hommes à un amour exclusif pour les biens de la terre, ceux du ciel leur apparaissant comme la récompense directe de ce dépouillement, pratiqué comme on le faisait alors : au moyen de l'aumône. On a reproché à Jésus de prêcher le mépris, le détachement absolu des biens de ce monde, dont il ne faudrait faire aucun cas, alors que cependant ils ont bien leur valeur propre. Mais, cela fût-il vrai, qui ne sait que pour avoir le moins il faut réclamer le plus, que d'ailleurs ici-bas tout se fait par action et réaction? Etant donné le matérialisme dont Jésus fut le témoin, une attitude

nature de la récompense, la doctrine est la même. Celui qui donne au pauvre prête à Dieu, qui s'identifie avec les misérables comme Jésus le fait dans la scène du jugement dernier.

[1] La prédication protestante elle-même la préconisera. Preuve en soit cette exhortation de Wesley : « Faites hâte ! faites hâte ! Envoyez vos biens en avant pour qu'ils vous précèdent dans la patrie céleste. »

résolument intransigeante vis-à-vis de lui était nécessaire pour ramener toutes choses au point, pour apprendre à l'homme à donner la première place aux biens spirituels et à leur subordonner les autres. Le Père Didon l'a dit en termes éloquents dans leur simplicité : « L'homme ne peut chercher son trésor que dans le créé ou l'incréé, dans ce qui passe ou dans ce qui demeure, dans la terre où tout meurt ou dans le ciel que Dieu remplit. Laissé à lui-même, à sa lourde misère, il va de tout son poids vers la matière et il n'y trouve que vanité et mort. Jésus seul l'a relevé vers Dieu; depuis qu'il a paru dans l'humanité, il s'est formé en elle une race nouvelle qui, tout en dédaignant cette vie d'un jour, l'honore de son travail et la transfigure de ses vertus, race héroïque, dont le cœur se nourrit de Dieu et fait, dès ici-bas, l'apprentissage de l'éternité[1]. » Gloire donc au Christ qui a inauguré cette réaction salutaire, dont l'humanité recueillera les fruits tant qu'elle subsistera! Honneur aussi aux saint François d'Assise et à tous ceux qui, prenant à la lettre les préceptes du Maître doux et humble de cœur, l'ont imité en pratiquant la religion du renoncement! On peut dire qu'en se lançant dans un extrême ils ont fait en quelque sorte contrepoids à la vaine manière de vivre des neuf dixièmes des hommes qui, comme le riche de la parabole, thésaurisent pour eux-mêmes et ne sont pas riches en Dieu. Si aujourd'hui la conscience chrétienne réprouve cette conception de l'existence, c'est après Christ à ces pauvres volontaires que nous le devons, de même que nous sommes redevables à l'ascétisme des premiers chrétiens et des moines dans leur beau temps, de la réprobation dont sont l'objet, dans la conscience publique, les actes avilissants et attentatoires aux mœurs. A coup sûr, leur christianisme était bien plus authentique que notre religion bourgeoise, encore trop dominée par une conception égoïste de la propriété, la vieille conception païenne que Rome nous a léguée. Ils donnaient tout; de nos jours, quelques-uns donnent une partie de leur superflu. Combien donnent de leur nécessaire ?

[1] *Jésus-Christ*, édition in-12, p. 560-561.

Mais revenons aux rapports entre l'Evangile et le judaïsme : Plus étroits qu'on ne le croit généralement, ils ne les empêchent pas, notons-le pour terminer, de différer du tout au tout quant aux lignes directrices. Au légalisme Christ a opposé le salut par grâce, au formalisme la piété du cœur, à la propre justice la repentance suivie de foi, à la multiplicité des préceptes le principe directeur exprimé dans le sommaire de la loi, au particularisme l'universalisme en germe. Mais il lui était bien permis de tirer profit pour lui-même de tous les éléments spirituels de la religion de l'ancienne alliance, d'adopter les us et coutumes de ses compatriotes qui n'étaient pas incompatibles avec l'essence de son enseignement et avec ses principes de vie. Non seulement cela lui était loisible; mais en usant de ce droit il ne fit que pratiquer une saine pédagogie. S'il fût resté étranger aux aspirations, aux pensées de ses contemporains, son message n'eût pas trouvé d'écho dans les âmes et serait demeuré inintelligible pour ses auditeurs. Il ne pouvait non plus s'adresser à eux comme s'ils eussent été entièrement étrangers à l'alliance ainsi que les peuples païens. A tous les points de vue, il a donc continué et développé l'Ancien Testament, conformément à cette parole adressée aux Juifs : « Ne croyez pas que je sois venu pour abolir la loi et les prophètes; je suis venu non pour les abolir, mais pour les accomplir. » Mais tout accomplissement est en même temps une dissolution, et si Jésus n'a pas toujours dégagé lui-même l'or de la vérité évangélique des scories juives, il est permis à ses disciples de le faire et de tirer ainsi toutes les conséquences de sa pensée.

LA RÉFORME DU SEIZIÈME SIÈCLE

ET L'ÉVOLUTION MUSICALE

PAR

EUGÈNE RAPIN[1]

Dans l'ordre moral comme dans l'ordre physique toute grande secousse a son lointain retentissement. Il en fut ainsi du mouvement réformateur du seizième siècle. Parce que la révolution religieuse dont Luther, Calvin, Zwingli ont été les puissants initiateurs fut tout ensemble une œuvre d'émancipation, un réveil de la conscience morale, un retour, sinon complet du moins sincère, au spiritualisme de l'Evangile, parce qu'en un mot elle fut l'aurore de temps nouveaux, son influence ne se fit pas sentir seulement dans le domaine religieux, elle s'étendit aux manifestations d'ailleurs les plus diverses de la vie individuelle et sociale ; elle créa un grand courant de sentiments et de pensées à l'action duquel l'art lui-même ne pouvait échapper.

En raison de l'affinité naturelle que l'on peut aisément constater entre la musique et l'expression du sentiment religieux le souffle réformateur devait nécessairement agir d'une manière particulièrement féconde sur le développement progressif de l'art musical. Voici quelques faits destinés à justifier cette affirmation en précisant la nature des rapports que nous statuons entre la Réforme du seizième siècle et l'évolution musicale au sein de la société moderne.

[1] Leçon d'ouverture d'un cours sur l'histoire de la musique sacrée, professé à la Faculté de théologie de l'Université de Lausanne.

* * *

Une observation préalable est nécessaire; nous la formulons en deux mots.

Luther, Calvin (mais Luther plus que Calvin) ont donné une forte impulsion au chant sacré à leur époque. Cependant, quand nous parlons de l'influence exercée par la Réforme sur le mouvement musical nous n'entendons aucunement dire que les réformateurs ont fait de la théorie ou de la pratique de la musique l'objet de leurs préoccupations; ni les uns ni les autres n'ont été ni théoriciens ni exécutants. C'est indirectement et sans doute inconsciemment qu'ils ont contribué à l'avènement de la musique moderne.

Pour saisir pleinement la connexion qui existe entre la réforme religieuse et la réforme artistique du seizième siècle, il faut observer qu'entre ces deux œuvres rénovatrices il y a un point de contact, le *culte public*, le chant sacré occupant dans le culte une place non moins essentielle que la place que le culte lui-même occupe dans les manifestations collectives de la piété.

L'importance du culte public dans la vie religieuse d'un peuple n'a pas besoin d'être démontrée. Dès lors une orientation nouvelle de la pensée chrétienne doit avoir pour conséquence une transformation fondamentale du culte. Et en effet, le culte protestant diffère du culte catholique non seulement dans ce qui est accessoire, mais aussi dans ce qui est essentiel.

Envisageant l'Eglise « comme un troupeau de mineurs en tutelle que le prêtre a pour mission de diriger » le catholicisme réduit le peuple au silence; celui-ci n'a dans la maison de Dieu qu'à se taire, écouter et obéir. Si dans des circonstances spéciales, processions, pèlerinages, les fidèles chantent des cantiques, leur participation à l'office divin est à peu près nulle; seule la voix de l'officiant et, dans l'exécution des grandes messes, le chœur avec solistes et, cas échéant, accompagnement d'orchestre, ont le droit de se faire entendre.

En remettant en lumière le grand principe évangélique du « sacerdoce universel des croyants » le protestantisme a fait de

l'Eglise une association spirituelle dont tous les membres sont placés sur le pied de la plus complète égalité ; il a supprimé la distinction entre clergé et laïques et par une conséquence logique il a appelé tous les fidèles à prendre à la célébration du culte une part active, directe, personnelle.

Il résulte clairement des considérations qui précèdent que, dans ses traits généraux, le culte catholique doit être foncièrement *sacerdotal* et que, également dans ses traits généraux, le culte protestant doit être essentiellement *populaire*. Ces deux mots, sacerdotal, populaire, expriment bien et sous un de ses principaux aspects la différence irréductible qu'il y a entre le culte tel que le catholicisme et le protestantisme le conçoivent.

L'importance du chant dans le culte public n'a pas plus besoin d'être démontrée que l'importance du culte public dans la vie religieuse d'un peuple. Non seulement le chant est le seul acte du culte dans lequel tous les participants peuvent être réellement actifs, mais il nous serait difficile de concevoir l'adoration sous forme collective sans la présence de l'élément musical. Ce qu'il convient seulement de remarquer c'est qu'en raison même du rôle capital qu'il est appelé à jouer, le chant sacré doit s'adapter au culte et par conséquent porter les mêmes caractères que celui-ci. Il sera donc sacerdotal dans le culte catholique, populaire dans le culte protestant. Au catholicisme il faut le *plain-chant*, qui est la forme hiératique par excellence de la musique sacrée ; au protestantisme, il faut le *choral*, qui est la forme éminemment populaire de la musique sacrée. Les compositions magistrales d'un Palestrina s'adaptent à un culte qui ne parle au cœur que par l'intermédiaire des sens ; les harmonies viriles du Psautier conviennent seules au culte « en esprit et en vérité. » D'un autre côté le chant des Psaumes ne s'allierait pas aux cérémonies dont la Chapelle Sixtine est chaque année le théâtre et, séparé de son cadre, le « Miserere » d'Allegri ne produirait qu'un médiocre effet [1]. On voudra

[1] « Quoique ce *miserere*, écrit M. Marcillac, soit empreint d'une expression profonde et touchante, exécuté en dehors des traditions, et sans l'appareil imposant

bien observer que nous ne nous prononçons pas en ce moment sur la valeur esthétique de ces deux formes de la musique religieuse, nous constatons simplement que, pour répondre aux exigences d'un culte qui suppose la participation effective de l'assemblée entière, il faut non pas des œuvres qui peuvent être fort belles mais que des voix exercées sont seules capables d'exécuter, qu'il faut des chants écrits dans un langage que chacun puisse comprendre, des mélodies simples, aux contours nettement dessinés, des rythmes graves, sans toutefois exclure certaine vivacité d'allure, des combinaisons harmoniques peu compliquées, et puis enfin une parfaite convenance entre les paroles et la musique. Le mérite des réformateurs, au point de vue musical, fut précisément de doter les Eglises de chants religieux présentant les caractères que nous venons d'indiquer.

Sous ce rapport l'activité des collaborateurs de Luther et de Calvin, Walther, Senff en Allemagne, Bourgeois et Goudimel à Genève et en France, constitue un moment décisif dans l'histoire de la musique. Toutes leurs compositions n'ont évidemment pas la même valeur, mais d'une manière générale on peut dire que les cantiques écrits à cette époque font un heureux contraste avec les subtilités, les chinoiseries dans lesquelles se complaisaient les faiseurs de contrepoint. La mélodie, pleine de simplicité, a du charme ; souvent empruntée à la muse populaire elle se grave facilement dans la mémoire ; le rythme a de l'élan ; l'harmonie a quelque chose de mâle, d'austère qui produit sur les âmes une forte impression ; l'accord entre les paroles et la musique est si intime que le poète et le musicien semblent obéir à une seule et même inspiration. Dès lors on ne s'étonnera pas si le choral allemand et le Psaume huguenot eurent dès leur apparition le don d'électriser les foules.

Le succès du Psautier en particulier fut grand : la fameuse manifestation du Pré aux Clercs, en mai 1558, en fait foi.

de la cérémonie liturgique du vendredi saint, il produit moins d'effet qu'on n'est en droit d'en attendre d'une œuvre aussi célèbre et paraît un peu monotone. »

Exécutés dans un mouvement beaucoup plus vif que celui auquel nous nous sommes accoutumés, les Psaumes de Bourgeois et Goudimel jouirent très promptement d'une popularité extraordinaire [1].

Malheureusement Calvin, sous deux rapports, entrava plus qu'il ne favorisa la constitution d'un recueil de chant approprié aux besoins d'une église évangélique; d'un côté Calvin était systématiquement opposé au chant à quatre parties; d'un autre côté il s'opposait non moins systématiquement à l'introduction dans un recueil destiné au culte de tout chant dont les paroles n'étaient pas tirées de la Bible. En ce qui concerne le premier point l'opposition du réformateur n'eut pas de trop fâcheuses conséquences, car elle n'empêcha pas Goudimel d'harmoniser les Psaumes, mais en ce qui concerne le second point, elle eut ce désastreux résultat de placer le protestantisme de langue française dans un état d'infériorité manifeste vis-à-vis de l'Allemagne protestante, où, dès les temps de Luther, des voix nombreuses chantèrent dans un langage inspiré les bienfaits de la nouvelle alliance, les grands faits chrétiens, la gloire du Rédempteur.

Cependant, malgré ce déficit dont nos Eglises ont longtemps souffert et dont elles souffrent encore, on peut poser en principe que la Réforme du seizième siècle a créé le chant religieux populaire. Puissante émancipatrice elle n'a pas seulement affranchi les âmes du joug de Rome, elle a aussi affranchi la musique sacrée du moule étroit des tonalités grégoriennes où l'on prétendait contraindre la pensée du compositeur à se renfermer. En créant le chant religieux populaire, la Réforme a rendu à l'art musical un service dont on n'appréciera jamais assez la valeur.

[1] D'après M. Douen, il paraît certain qu'on ne chantait pas, dans nos Eglises du seizième siècle, avec la lenteur d'aujourd'hui, et qu'on observait le rythme, dont on ne trouve plus de trace, à l'heure qu'il est, dans la traînante psalmodie de beaucoup de nos temples. Sur le même sujet le docteur Bær déclare que, si Luther entrait de nos jours dans une église protestante, il souffrirait en voyant comme on a coupé les ailes à ses cantiques pour leur appliquer la camisole de force de la mesure à quatre temps.

* * *

D'abord, en opposant le chant populaire à l'ancien chant d'Eglise, la Réforme a favorisé l'avènement de notre tonalité moderne avec les inépuisables ressources qu'elle met à la disposition du compositeur.

Sans entrer dans des détails techniques dont l'exposé nous entraînerait fort loin, je ferai seulement observer que l'emploi fréquent, souvent très heureux de l'accord de septième sur la dominante[1] dans la musique moderne, l'emploi de la dissonance, élément important de l'expression dramatique, l'emploi de la modulation, que tout cela est impliqué dans l'existence de notre système tonal, tel qu'il nous apparaît reposant sur ses deux solides assises, le mode majeur et le mode mineur.

Or, pour découvrir le germe de notre tonalité moderne, il faut s'adresser non au chant grégorien, mais aux anciens chants populaires ; en puisant à cette source, les auteurs du cantique protestant (psaume ou choral) ont par conséquent favorisé l'avènement de la tonalité moderne. M. Douen écrit à ce sujet : « La tonalité dans laquelle sont écrits plus de la moitié des Psaumes, est bien la tonalité populaire, mais encore dépourvue de la précision et du développement qu'elle reçut au commencement du dix-septième siècle. La tendance vers le mode mineur actuel y est très fortement prononcée, mais c'est un mineur en voie de formation, » et M. Schuré, parlant de l'harmonie des Psaumes, dit à son tour : « Le choral protestant à quatre voix qui revêt, dans certains chants huguenots, un cachet particulier de vaillance et de fierté, porte déjà les caractères de l'harmonie moderne, le sens prédominant de la tonalité, la distinction du majeur et du mineur et la modulation d'un ton dans un autre.... Si Palestrina marque la fin et le couronnement d'une période, le cantique protestant marque le commencement du plus puissant développement de la musique. »

[1] Sol, si, ré, fa dans le ton de do majeur.

Les réformateurs n'ont assurément point songé à renouveler le système musical par l'emploi des modes majeur et mineur; c'est Monteverde qui fut le principal artisan de ce progrès; mais par l'emploi qu'ils ont fait de la tonalité populaire et par l'œuvre d'émancipation qu'ils ont accomplie, les auteurs du cantique protestant ont créé un milieu musical favorable à l'application pratique des principes nouveaux formulés par les théoriciens et ils ont ainsi directement et utilement contribué à l'avènement de la musique moderne.

* * *

Ils ont concouru au même résultat par une autre voie encore dont on discernera promptement l'importance capitale.

Les compositeurs qui vers la fin du quinzième siècle écrivaient pour l'Eglise ne se faisaient aucun souci de l'accord entre les paroles et la musique. On composait des messes sur des chansons grivoises et l'on adaptait au texte sacré des phrases mélodiques dépourvues de tout accent religieux.

Les auteurs des Psaumes, sous l'influence sans doute du sérieux moral dont le mouvement réformateur du seizième siècle jeta les semences fécondes au sein de la société, s'ingénièrent à « réaliser l'accord intime du chant et des paroles; » ils trouvèrent ainsi l'*expression*, « progrès incomparable qui ne contribua pas peu à la révolution musicale de la fin du siècle. »

Cette préoccupation de la convenance des paroles et de la musique s'imposa tellement à quelques-uns d'entre les plus illustres musiciens de l'époque qu'ils écrivirent une musique différente pour chaque strophe d'un morceau. C'est ainsi que Philibert Jambe-de-Fer, Claude Goudimel, Claudin le Jeune composèrent des Psaumes en forme de motets dans lesquels chaque verset avait sa musique spéciale. Il va sans dire que par leurs dimensions et par les difficultés d'exécution qu'elles présentent, des compositions de ce genre ne rentrent pas dans le cadre de la musique populaire et ne sauraient par conséquent s'adapter aux exigences du culte protestant; elles n'en

présentent pas moins un réel intérêt car elles apparaissent comme autant de témoins de la part qui, dans l'évolution musicale, appartient à l'influence de la Réforme.

Ajoutons qu'elles offrent un intérêt plus spécial encore au point de vue de l'histoire de la musique, en servant de transition entre les produits de l'inspiration populaire et l'œuvre d'art dans l'acception spécifique de ce mot. Le Psaume avec musique pour chaque strophe est l'ébauche de l'oratorio, la plus haute manifestation de l'art musical protestant.

Sans doute on peut faire remonter les premières origines de l'oratorio bien au delà de la Réforme, jusqu'aux mystères et passions du moyen âge. Le nom même sous lequel on désigne cette manifestation artistique de la musique religieuse est de provenance catholique puisqu'il se rattache aux concerts spirituels organisés par Philippe de Neri dans son couvent de Santa Maria in Vallicelli. Mais les petits drames destinés à illustrer les explications bibliques que Philippe de Neri donnait à ses fidèles ne sont que des essais timides, informes, incomplets ; l'oratorio ne se présente sous sa forme définitive, achevée, monumentale qu'avec Hændel qui fut, ainsi que son émule J.-S. Bach, un des représentants les plus authentiques de l'esprit protestant dans la musique.

Indépendamment de l'existence d'intermédiaires entre le simple cantique destiné au culte et l'oratorio dont l'exécution suppose un grand déploiement de forces musicales, intermédiaires tels que compositions avec musique différente pour chaque strophe, motets, cantates, etc., le passage de la forme populaire à la forme artistique sous l'influence du mouvement réformateur se conçoit sans aucune difficulté.

Le chant populaire, capable d'exprimer l'état d'âme d'un peuple et en même temps susceptible de soulever, d'entraîner les foules, ne peut éclore que dans des circonstances exceptionnelles qui ne sont généralement pas de longue durée. Les chants patriotiques qui ont le don de transporter les masses ce sont ceux qui sous la pression des événements, dans une heure d'enthousiasme, jaillissent, comme la Marseillaise, spontanément du cœur plutôt que de la pensée du compositeur. Au

moyen de savantes combinaisons harmoniques un musicien qualifié peut écrire des hymnes dont la valeur artistique ne sera point douteuse, mais qui, malgré le génie du compositeur, n'auront jamais la popularité d'œuvres moins correctes peut-être, mais dans lesquelles le musicien, poète et patriote, a chanté avec une émotion communicative les deuils ou les gloires de la patrie. Dès l'instant où l'on y sent l'effort, une composition cesse d'être populaire.

Il en va de même du chant religieux ; le choral allemand, le psaume huguenot ne pouvaient naître qu'en des temps héroïques. Ceux qui écrivirent ces chants qui actuellement encore constituent le fond de nos recueils furent d'excellents musiciens, on n'en saurait douter, mais ce furent surtout des hommes poussés à l'action par les paroles enflammées d'un Luther et par le mouvement général qui entraînait les esprits à la conquête d'un idéal nouveau.

Seulement, et pour des raisons faciles à discerner, les situations critiques ne peuvent se prolonger indéfiniment. A un état de tension extrême ne tarde pas à succéder ou un éclat ou une détente. L'enthousiasme s'épuise d'autant plus promptement, semble-t-il, qu'il a été plus intense. L'inspiration spontanée qui seule produit les œuvres vraiment populaires a donc son moment psychologique en dehors duquel on tente vainement de la réveiller par des procédés artificiels.

Mais si les crises politiques ou religieuses qui parfois ébranlent la société jusque dans ses fondements font plus ou moins vite place à un développement normal, paisible, fécond, le souffle rénovateur qui les a produites ne cesse pas d'agir sur les âmes, seulement son action a d'autres effets ; elle pousse à construire au lieu de démolir ; elle incite à l'activité saine, au rude et persévérant effort de la pensée et sur le terrain de l'évolution musicale elle substitue à l'inspiration prime-sautière d'où jaillit le chant populaire, patriotique ou religieux, l'inspiration réglée, non étouffée, mais dirigée suivant les principes de l'art, d'où nait l'œuvre achevée, l'œuvre qui ne passe pas avec les circonstances qui l'ont produite, l'œuvre qui en raison de sa haute valeur esthétique durera

aussi longtemps que le culte du beau rencontrera de fervents sectateurs parmi les enfants des hommes.

C'est ainsi que par une transition naturelle, au chant populaire protestant succéda l'œuvre d'art, pénétrée du souffle de la Réforme. Le fruit de cette évolution fut l'oratorio, l'oratorio biblique, l'oratorio tel qu'il a été compris par Hændel et Mendelssohn. En portant cette forme musicale à son plus haut point de perfection le protestantisme a visiblement servi les intérêts les plus élevés de la musique.

Il est à peine besoin d'ajouter que c'est sur le sol de l'Allemagne que s'accomplit la transformation que nous venons de caractériser.

Cela tient pour une part sans doute à l'impulsion donnée par Luther au chant à quatre parties, mais suivant toute probabilité, pour une part plus grande encore, à la nature du génie allemand.

En France, l'hostilité de Calvin vis-à-vis du chant à quatre parties contribua certainement à mettre de fâcheuses entraves à l'essor de la musique religieuse ; mais il y a une autre cause qui peut-être a eu plus directement pour résultat d'empêcher l'oratorio de s'acclimater dans un pays où l'art musical est cependant cultivé avec intelligence et avec amour. Cette cause a été entrevue par un historien de la musique dont le nom jouit d'une grande autorité, M. Fétis, qui écrivait naguère: « Les troubles civils et religieux qui agitèrent la France dans la seconde moitié du seizième siècle, exercèrent, sans doute, une fâcheuse influence sur la position des musiciens, la rendirent la plus précaire, nuisirent à leurs travaux et au développement de leurs facultés. » Après avoir cité ce jugement d'un écrivain catholique, musicien d'une vaste érudition, M. Douen ajoute : « Si les troubles ont été si funestes à la musique en général, à combien plus forte raison l'ont-ils été à la musique protestante ! Goudimel fut assassiné à la Saint-Barthélemy, comme Jean Goujon. Le Jeune aurait peut-être péri de même, s'il avait publié ses psaumes trente ans plus tôt ; la révocation de l'Edit de Nantes a jeté dans l'exil tous les artistes qui tenaient plus à leur foi qu'à leur bien-être, et les

proscriptions de tout genre qui enveloppaient nos ancêtres dans un cercle de fer n'ont guère cessé qu'à la Révolution. Il est vraiment par trop étrange de voir le catholicisme, qui a tué ou chassé nos hommes illustres, nous reprocher d'en manquer, oubliant que nous avons le droit de lui crier comme Auguste à son lieutenant : « Varus, rends-moi mes légions ! »

Il importe enfin de tenir compte d'une cause plus profonde, du génie de la race ; si l'homme du nord a le regard volontiers tourné au-dedans de lui, l'homme du midi est plus attentif à la forme, au contour extérieur, à la pureté des lignes, à l'éclat des couleurs ; ce dernier trait est caractéristique de la musique italienne ; les voix en Italie sont chaudes comme un rayon de soleil et la phrase mélodique vivement colorée chatouille agréablement l'oreille. Plus sobre, le génie français recherche surtout la limpidité du dessin, la clarté, la grâce qui est un véritable enchantement pour l'esprit, puis aussi certaine ingéniosité dans les combinaisons harmoniques. Il faut franchir le Rhin pour rencontrer ces accents tour à tour intimes ou rêveurs, ce je ne sais quoi de vague, d'indécis, de flottant, qui, chez les compositeurs de second ordre, produit une impression de malaise voisine de l'ennui, mais qui chez les maîtres procure presque la sensation de l'immatériel, de l'infini ; ces harmonies riches qui entre des mains malhabiles risquent d'étreindre, d'étouffer la mélodie, mais qui sagement employées en rehaussent la beauté ; ces demi-teintes, ces clairs-obscurs, ces sonorités mystérieuses, qui ont permis à la musique allemande de traduire dans le langage des sons ces éléments de mysticisme qui existent au fond de toute religiosité.

* * *

On ne saurait, au reste, limiter l'influence exercée par le mouvement réformateur à l'apparition du Choral et du Psautier, à la création d'œuvres telles que les Passions de J. S. Bach, le Messie de Hændel ; cette influence s'est étendue au delà des limites du protestantisme, elle s'est exercée même

sur des œuvres appartenant à la catégorie de la musique purement instrumentale.

Quelle que soit l'opinion qu'on se forme sur l'impulsion et la direction données aux progrès des sciences théologiques par la dogmatique des réformateurs, on n'hésitera pas un instant à reconnaître que la Réforme du seizième siècle, en rendant la Bible au peuple, en rétablissant le contact entre l'âme et l'Evangile, a introduit dans le monde une conception particulièrement sérieuse de la vie, du devoir, un courant de spiritualisme à l'action duquel l'œuvre d'art elle-même ne pouvait se dérober.

Pour que cette influence s'exerce, il faut évidemment qu'elle recontre un terrain favorable à son action. Dans l'espèce ce sera le souci de la perfection. On ne cherchera pas même à surprendre les signes du spiritualisme religieux auquel la Réforme du seizième siècle donna une puissante impulsion dans les compositions éphémères de musiciens qui, uniquement soucieux de se créer promptement une popularité bruyante, flattent le mauvais goût de la foule en écrivant des niaiseries musicales, mais on en surprendra aisément la présence dans les œuvres des artistes consciencieux qui, aussi insensibles aux suggestions de la mode qu'aux coups d'épingle de la critique, n'ont d'autre ambition que d'exprimer sous une forme parfaite l'idéal qu'ils ont entrevu. Quand le compositeur est autre chose qu'un pourvoyeur patenté de sensations agréables, quand il a la conscience claire et vive de la dignité de l'art, une fusion intime s'opère entre les inspirations les meilleures de son temps et les éléments constitutifs de sa personnalité morale, de telle sorte que toutes les œuvres qu'il créera porteront non seulement le sceau de son individualité, mais aussi des grands courants intellectuels et moraux qui ont marqué son époque de leur ineffaçable empreinte. C'est ainsi qu'en Allemagne l'œuvre de Luther a exercé une action déterminante sur la direction, sur l'orientation générale de la pensée, des sentiments, de la vie de l'âme et que chez les maîtres allemands les traces de ce sérieux moral qui forme l'essence même de l'esprit protestant, sont visibles dans leurs

compositions musicales les plus diverses, dans celles écrites pour instruments seuls non moins que dans celles dont la signification religieuse est précisée par des paroles bibliques ou par un texte liturgique.

* * *

On objecte, il est vrai, que l'idéal du musicien étant d'ordre artistique tandis que l'idéal du croyant est d'ordre essentiellement moral, il ne saurait y avoir réellement contact entre deux mouvements dont l'un a pour unique fin le Beau et dont l'autre a pour unique fin le Bien. A cette objection je répondrai très brièvement par les deux observations que voici !

D'abord, nous ne prétendons nullement que pour être un grand artiste il suffise d'appartenir à une congrégation religieuse quelconque : en second lieu ce que nous affirmons c'est que, si les préoccupations morales ne sont pas au premier plan dans la conception d'une œuvre d'art, celle-ci sera cependant d'autant plus belle que l'artiste subissant l'action d'un principe sanctificateur apportera plus de conscience à son travail et placera plus haut son idéal.

A coup sûr nul ne saurait être un artiste dans le sens élevé, complet de ce mot s'il ne possède pas certains dons naturels spéciaux, fécondés par le travail. Indispensable aux mieux doués, l'opiniâtre, l'incessant labeur est toutefois insuffisant à la création d'œuvres originales ; par le travail intellectuel on peut parvenir à écrire correctement une page de contrepoint et par le travail mécanique on peut atteindre à un degré prodigieux de virtuosité, mais ni par l'un ni par l'autre on ne peut acquérir ce qui met sur le front du travailleur le sceau de la vocation artistique. Il faut pour cela, avec un appareil auditif d'une exceptionnelle délicatesse, certaine facilité à saisir les rapports simples et harmonieux entre les sons, entre les rythmes, une répulsion instinctive pour tout ce qui est banal, vulgaire, un goût inné pour tout ce qui porte le cachet de la distinction, une extrême sensibilité. Et ceci n'est pas encore assez pour produire une de ces compositions magistrales qui

s'imposent à l'admiration de tous les siècles. La grâce est un élément important de l'art et par elle on peut écrire des pages charmantes ; pour écrire des œuvres fortes il faut ce quelque chose de supérieur qui est le privilège exclusif de ceux pour qui la création d'une œuvre d'art est affaire de conscience, de ceux qui ont reçu le baptême de l'Esprit, de l'Esprit qui vivifie l'œuvre d'art non moins que les manifestations de la religiosité.

On a dit de la grâce qu'elle est « plus belle encore que la beauté. » Nous croyons plutôt que la grâce est indispensable à l'œuvre d'art mais que la force l'est également. La grâce prévient la sécheresse qui pourrait être l'apanage de la force seule : la force empêche la grâce de dégénérer en mièvrerie. Sans la grâce l'œuvre ne séduit pas : sans la force elle ne tient pas debout. Le mélange de la force et de la grâce est nécessaire pour que l'œuvre d'art soit parfaite.

C'est précisément pour cela que dans l'évolution de la musique moderne *Beethoven* représente le plus haut sommet qui ait été atteint; J. S. Bach, le maître par excellence de la fugue, a, en particulier dans ses pièces pour clavecin, des phrases mélodiques agréables, pleines de verve, spirituelles ; cependant d'une manière générale la force, chez lui, l'emporte sur la grâce. Mozart a, dans son Don Juan, des situations dramatiques, très émouvantes ; cependant, chez lui la grâce l'emporte manifestement sur la force. Chez Beethoven, les nuances les plus délicates, les plus subtiles du sentiment, les émotions les plus intimes comme les plus passionnées de l'âme humaine : foi, tristesse, regret, espoir, ont trouvé leur expression la plus poétique et en même temps, à travers ces plaintes désolées, à travers ces accents triomphants, on sent passer un souffle puissant qui vous soulève au-dessus de la terre, qui, s'il est permis de s'exprimer ainsi, procure la sensation du divin et qui imprime aux compositions de Beethoven tous les caractères d'une religieuse beauté.

L'influence du spiritualisme chrétien sur l'auteur de la « symphonie héroïque » est d'autant plus frappante qu'elle est sensible dans les œuvres pour musique exclusivement

instrumentale plus que dans celles où la musique est associée à des paroles. Le « Christ au Mont des Oliviers, » la « Messe en Do majeur » sont des œuvres qui suffiraient à la gloire de tout autre que Beethoven, mais qui n'ajoutent rien à la sienne. C'est surtout dans les Sonates pour piano seul et pour piano et violon, dans les trios, dans les quatuors, dans les symphonies, que Beethoven a mis toute son âme, tout son génie, et c'est très spécialement en ce domaine qu'on rencontre les pages les plus fortes du maître, celles qui ont le majesté d'un verbe inspiré descendant du ciel sur la terre et celles aussi qui ont la sublimité de la prière s'échappant, humble et confiante, d'un cœur sincèrement pieux. Le sentiment religieux dégagé de tout alliage compromettant a trouvé chez Beethoven son expression artistique la plus parfaite.

* * *

On voit d'ici les conclusions auxquelles nous allons parvenir ; nous pouvons les formuler en peu de mots.

D'abord le souffle moralement rénovateur dont la Réforme du seizième siècle est le point de départ, ce souffle dont l'action est pour toute œuvre d'art qui en subit l'influence un élément de force, ce souffle qui ne se laisse point emprisonner en des cadres étroits, marquant de son empreinte les œuvres les plus diverses, les compositions purement artistiques aussi bien que les compositions spécialement destinées au service de l'Eglise (catholique ou protestante), l'histoire de la musique religieuse devra comprendre non seulement l'étude du Choral allemand, du Psautier huguenot, de l'oratorio, mais aussi les différentes œuvres musicales qui unissent à la pureté de la forme cette force intérieure qui est un élément essentiel de la perfection.

En second lieu toute composition qui n'a pas été écrite seulement pour l'amusement des badauds, toute composition dans laquelle on surprend un consciencieux effort vers l'idéal, les signes de l'Esprit, pouvant servir d'auxiliaire, de véhicule aux élans de l'adoration, doit être considérée comme susceptible de concourir à la solennité du culte. On ne peut, il

est vrai, confier à l'assemblée des fidèles l'exécution d'œuvres artistiques présentant certaines difficultés ou nécessitant un accompagnement d'orchestre, et d'autre part l'adaptation de fragments d'oratorios ou même de musique instrumentale aux exigences du culte public se heurte à de nombreux obstacles. Sans parler de la maladresse proverbiale des adaptateurs, ces transformations de morceaux symphoniques, de duos ou de trios en cantique ou en choral ne s'opèrent que par une altération de l'œuvre primitive qui, la plupart du temps, la dépouille de ce qui en faisait l'originalité.

Mais si le chant de l'assemblée, qui est la règle dans le culte protestant, ne se prête pas à l'exécution d'œuvres compliquées, de plus grande envergure que le psaume ou le choral, exceptionnellement, à l'occasion de certaines fêtes chrétiennes, la participation d'un chœur d'Eglise, venant exécuter quelques morceaux des grands maîtres, se légitimerait complètement. En introduisant dans son nouveau recueil l' « Ave verum » de Mozart, l'Eglise réformée de France a donné un exemple qui mériterait d'être suivi ailleurs. Si l'on ajoutait aux chants populaires qui constitueront toujours le fond des recueils destinés au culte public un certain nombre de pages empruntées aux principaux chef-d'œuvres de la musique ancienne et moderne, on rendrait un vrai service aux sociétés de chant sacré et l'on faciliterait la célébration particulièrement grandiose, solennelle, émouvante même des grands faits chrétiens dont la commémoration est pour l'âme croyante la plus pure joie en même temps que le plus pressant devoir. Il importe seulement que dans le choix de morceaux de ce genre on n'accepte que des œuvres présentant au point de vue de l'esthétique une réelle valeur : les compositions dont la médiocrité est le trait caractéristique doivent être systématiquement exclues d'un acte qui a pour fin de mettre l'homme en contact avec son Dieu ; seules, et quel que soit d'ailleurs le nom dont elles sont signées, les œuvres fortes peuvent contribuer à l'édification des âmes. Sous ce rapport une esquisse de l'histoire de la musique religieuse depuis Bach jusqu'à nos jours peut être de quelque utilité pratique.

Enfin, et en dernière analyse, l'œuvre d'art qui n'a pas de frontières, ni nationales ni confessionnelles, occupant une place d'autant plus élevée parmi les productions du génie humain que l'élément de la force s'y associe à celui de la grâce poétique, que sous l'éclat de la forme on devine le travailleur consciencieux, qu'on y sent vibrer le souffle de l'Esprit, et, le mouvement réformateur du seizième siècle ayant mis en cours une conception sérieuse de la vie, du devoir, par conséquent de l'idéal, ayant introduit dans la société une sève féconde de rajeunissement, ayant fait passer dans les âmes un souffle puissant de rénovation morale, de spiritualisme religieux, nous concluons qu'à supposer même que la Réforme ne nous eût donné ni le Choral allemand ni le Psautier huguenot, elle n'en devrait pas moins être considérée comme constituant une quantité point du tout négligeable dans l'évolution moderne de l'art musical.

LA

NOTION BIBLIQUE DE LA DESCENTE DU CHRIST AUX ENFERS

PAR

C. BRUSTON

On lit dans un sermon publié récemment par un des pasteurs de l'Eglise réformée de Paris :

« De tout temps on s'est demandé ce qu'était devenu le Christ après sa mort, dans l'intervalle qui sépare sa sépulture de sa résurrection.... Où est-il allé ? Pendant que son corps dormait dans le sépulcre, son âme où s'est-elle transportée ?

» Le symbole des apôtres répond : « Il est descendu aux enfers[1]. »

Il est vrai que, d'après le texte amplifié du symbole apostolique[2], Jésus-Christ est descendu aux enfers au moment de sa mort et en est remonté au moment de sa résurrection. Mais entre un document du quatrième ou du cinquième siècle et Jésus lui-même, qui dit au brigand converti : « En vérité, je te le dis : Aujourd'hui tu seras *avec moi dans le Paradis*, » et qui, en expirant, remet son esprit entre les mains du Père[3], il n'est pas vraisemblable qu'un chrétien réformé puisse hésiter un seul instant.

Il n'y a qu'un moyen de concilier ces textes avec le symbole apostolique : c'est d'admettre que le Paradis est situé aux

[1] A. Gout, *La descente du Christ aux enfers*, sermon, p. 8, 1894.

[2] Le texte primitif ne renfermait pas cet article.

[3] Luc XXIII, 43, 46.

enfers! Mais c'est là une échappatoire désespérée, en faveur de laquelle il est impossible d'alléguer la moindre apparence de preuve[1].

On a essayé d'obscurcir ces déclarations de Jésus par d'autres textes plus ou moins difficiles à comprendre. Ainsi, de ce que Jésus dit à Marie-Magdeleine au matin de la résurrection : « Ne me touche pas, car je ne suis pas encore monté vers mon Père[2],... » on a conclu qu'il n'était pas allé au ciel (ou au Paradis) *entre sa mort et sa résurrection*. Mais il est clair que cette parole ne se rapporte pas à ce moment-là, mais uniquement à celui qui a *suivi la résurrection :* Jésus déclare seulement que *depuis sa résurrection* il n'est pas encore monté vers son Père, mais qu'il va monter vers lui, et c'est pour cela que Marie-Magdeleine ne doit pas essayer de le toucher ou de le retenir. Il est tout à fait arbitraire d'appliquer cette parole à l'intervalle qui s'est écoulé entre la mort et la résurrection de Jésus.

On allègue aussi quelquefois le texte du Psaume XVI, appliqué par Pierre à Jésus : « Tu n'abandonneras pas mon âme à l'Hadès. » (Act. II, 27.) Mais comment une telle parole pourrait-elle prouver que l'âme de Jésus descendit dans l'Hadès? Ne pas abandonner une chose à quelqu'un ne signifie pas nécessairement, ni même naturellement, la lui enlever après qu'il s'en est emparé, mais *ne pas permettre qu'il s'en empare*. Et tel est certainement le sens du texte du Psaume. A supposer que la traduction grecque (εἰς ᾅδην) puisse être entendue dans le premier sens, en tout cas le texte hébreu ne comporte que le second : לִשְׁאוֹל *au Sheôl* correspond à un *datif*,

[1] Voir *La vie future d'après l'enseignement de Jésus-Christ*, p. 6 sq. — Origène nous apprend que la promesse de Jésus au bon brigand avait troublé quelques chrétiens au point qu'ils supposaient qu'elle avait été interpolée ! Quant à lui, il donne à choisir entre deux explications différentes : ou bien, selon l'interprétation littérale, Jésus, avant d'aller dans *le cœur de la terre*, plaça peut-être le bon brigand dans le Paradis de Dieu ; ou, selon l'interprétation spirituelle, *aujourd'hui* dans l'Ecriture signifie l'époque actuelle en général !

Voir Huidekoper, *The belief of the first three centuries concerning Christ's Mission to the Underworld*, 2e édit. New-York, 1876. La 1re est de 1854.

[2] Jean XX, 17.

et nullement à un *locatif*. Si le poète avait voulu dire que Dieu ne laisserait pas son âme *dans le Sheôl*, il aurait écrit בִּשְׁאוֹל, et non לִשְׁאוֹל. Mais personnifiant le Sheôl, à peu près comme le prophète Esaïe (V, 14), il a exprimé l'espoir que Dieu n'abandonnerait pas son âme, ou plutôt *sa vie*, au Sheôl, c'est-à-dire ne permettrait pas que le Sheôl s'en emparât. Ne comprenant pas cette personnification poétique et prenant le Sheôl ou Hadès dans son sens local ordinaire, le traducteur grec a écrit εἰς ᾅδην, au lieu du datif. Mais le sens demeure essentiellement le même : εἰς indiquant un mouvement vers un lieu, la traduction grecque signifie : Tu n'abandonneras pas mon âme (en sorte qu'elle aille) dans l'Hadès. Ce qui est moins poétique, mais ne diffère pas beaucoup du sens du texte original.

Malgré les déclarations si claires et si formelles de Jésus mourant, la croyance se répandit cependant de bonne heure dans l'Eglise chrétienne que son âme était descendue dans l'Hadès au moment de sa mort et n'en était remontée qu'au moment de sa résurrection, et que pendant ce temps il avait vaincu les puissances de l'enfer, prêché l'évangile aux morts et fait sortir des régions souterraines les justes de l'ancienne Alliance. C'est ce qu'enseignent à partir du second siècle Justin Martyr, Irénée, Tertullien, Clément d'Alexandrie, Origène, etc [1].

C'est ce qu'on voit aussi dans le fragment de l'évangile apocryphe de Pierre récemment découvert et publié. Au moment de la résurrection de Jésus-Christ, une voix crie du haut des

[1] Voir Huidekoper, *Christ's Mission to the Underworld*, p. 8 sq. Justin (*Dial.* 72) et Irénée s'appuient sur un prétendu texte de Jérémie : « Le Seigneur Dieu s'est souvenu de ses morts... et est descendu vers eux pour leur annoncer son salut. »

Tertullien, *De anima*, 55 : « Christus... apud inferos,... nec ante ascendit in sublimiora cœlorum quam descendit in inferiora terrarum (allusion à Eph. IV, 9), ut illic patriarchas et prophetas compotes sui faceret. »

Irénée IV, 27, 2 : « ...et propter hoc Dominum in ea quae sunt sub terra descendisse, evangelizantem et illis adventum suum, remissione peccatorum existente his qui credunt in eum. Crediderunt autem in eum omnes qui sperabant in eum,... justi et prophetae et patriarchae quibus similiter ut nobis remisit peccata...

cieux : « Tu as prêché à ceux qui dorment. » Et une autre voix, venant de la croix qui suit Jésus et les deux anges qui le soutiennent, répond : Γυμναί ! c'est-à-dire, nues ou dépouillées[1] (sont les puissances de l'enfer).

Hermas et Clément d'Alexandrie attribuent aux apôtres et aux prédicateurs de l'Evangile ce que la plupart des autres écrivains ecclésiastiques attribuent à Jésus-Christ. D'après le premier, les apôtres morts seraient descendus dans les enfers uniquement pour baptiser les justes de l'ancienne Alliance[2]!...

La plupart des Pères pensaient, en effet, que la descente du Christ (ou des apôtres) aux enfers avait eu pour but d'en faire sortir les patriarches et les prophètes. Mais les Alexandrins, Clément et Origène, étendaient à tous les morts, païens aussi bien qu'Israélites, le bénéfice de cette prédication souterraine : « Tous ceux, dit Origène, qui voulurent le suivre, d'entre les captifs de la mort, purent le faire. » « Les patriarches et les prophètes et tous attendaient la venue du Seigneur Jésus-Christ, » dit-il ailleurs[3].

Bien que, sous la forme qu'elle a revêtue chez les auteurs ecclésiastiques, cette croyance soit en contradiction avec les évangiles canoniques, elle n'est pourtant pas dépourvue, comme on l'a souvent affirmé, de toute base biblique.

Deux passages, en effet, l'un de saint Paul, l'autre de saint

tribus diebus conversatus est ubi erant mortui, quemadmodum propheta ait de eo : Commemoratus est Dominus sanctorum mortuorum suorum, etc. »

Irénée cite encore Mat. XII, 40 ; Eph. IV, 9 ; Ps. LXXXVI, 13 ; Jean XX, 17. Puis il ajoute : « Si ergo Dominus legem mortuorum servavit... et commoratus usque in tertium diem in inferioribus terrae, post deinde surgens in carne..., sic ascendit ad Patrem, quomodo non confundantur qui dicunt, etc. » V, 31, 1 et 2.

[1] Versets 41 et 42. Voir mon explication de ce texte dans la *Revue de théologie* (Montauban), 1893, p. 376-380. Cf. *L'évangile et l'apocalypse de Pierre*, publiés etc., par Ad. Lods, 1893.

[2] *Κοιμηθέντες... ἐκήρυξαν καὶ τοῖς προκεκοιμημένοις καὶ αὐτοὶ ἔδωκαν αὐτοῖς τὴν σφραγῖδα τοῦ κηρύγματος* (c'est-à-dire le baptême).... *Ἐν δικαιοσύνῃ γὰρ ἐκοιμήθησαν καὶ ἐν μεγάλῃ ἁγνείᾳ μόνον δὲ τὴν σφραγῖδα ταύτην οὐκ εἶχον.* Hermas, *Simil.* IX, 16, 5-7.

[3] Huidekoper, *ouv. cit.*, p. 16. Cf. Pédézert, *Le témoignage des Pères*, p. 306 ss. F. Bonifas, *Histoire des dogmes*, I, p. 351 ss. Gieseler, *Histoire des dogmes*, trad. Bruch et Flobert (1863), p. 175, etc.

Pierre, parlent clairement d'une descente de Jésus aux enfers, mais dans un sens très différent de celui que les Pères de l'Eglise et le symbole apostolique (texte amplifié) donnent à cette expression. Ce sont Ephésiens IV, 8 et 1 Pierre III, 19.

La différence porte sur deux points principaux :

1° Tandis que, d'après les auteurs ecclésiastiques des premiers siècles et d'après le symbole apostolique, cette descente eut lieu immédiatement après la mort du Sauveur et fut suivie de la résurrection, elle eut lieu, d'après les deux apôtres, *à la suite de la résurrection* et de l'exaltation de Jésus dans le ciel.

2° Tandis que, d'après la plupart des Pères, elle eut pour but de faire sortir de l'Hadès les justes de l'ancienne Alliance, elle eut pour but, d'après saint Paul, de faire des captifs, c'est-à-dire de vaincre et de réduire à l'impuissance les pouvoirs des ténèbres, et, d'après saint Pierre, d'annoncer la bonne nouvelle du salut *aux esprits les plus coupables* et les plus sévèrement châtiés.

C'est ce que nous allons essayer de démontrer.

I

Explication d'Ephésiens IV, 8-10.

« C'est pourquoi [l'Ecriture] dit : *Etant monté en haut, il a fait des captifs, il a donné des dons aux hommes.* Or *il est monté* qu'est-ce, sinon qu'il est aussi descendu [1] dans les parties inférieures de la terre ? Celui qui est descendu est le même que celui qui est monté [2] au-dessus de tous les cieux, afin qu'il remplît tout. »

Dans ce texte du Psaume LXVIII, — d'ailleurs très librement rendu, — l'apôtre voit la preuve, non seulement que Jésus-Christ *est monté en haut* (ce qui est dit explicitement, dans la supposition que ce passage se rapporte au Messie),

[1] Quelques manuscrits ajoutent πρῶτον, *d'abord ;* mais la plupart et les meilleurs ne portent pas ce mot, dont l'inauthenticité est généralement reconnue aujourd'hui.

[2] Ou plutôt : *qui était monté.*

mais aussi qu'*il est descendu dans les parties inférieures de la terre.*

Comment cela ? La pensée de l'apôtre n'est pas, me semble-t-il, très difficile à saisir.

Après être monté en haut (ἀναβάς, participe aoriste), Jésus-Christ, d'après ce texte, a fait deux choses : 1° il a fait des captifs ; 2° il a donné des dons aux hommes. Or cette seconde action ne s'est pas accomplie dans le ciel, mais sur la terre. Le texte prouve donc que le Christ glorifié est redescendu (spirituellement) sur la terre.

Seulement, Paul ne dit pas qu'il est descendu sur la terre, mais εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς [1]. Pourquoi cela ? Le second membre de phrase ne pouvant en aucune façon justifier cette expression, elle ne peut trouver son explication que dans le premier : « Il a fait des captifs. » Ces captifs ne sont donc pas ceux que Jésus-Christ a faits sur terre, — comme Paul lui-même et tant d'autres, — mais ceux qu'il a faits dans les régions inférieures de la terre ou dans les enfers, c'est-à-dire les anges rebelles, les démons, qu'il a vaincus, enchaînés, rendus impuissants [2].

[1] Pour le sens de cette locution cf. Psaume LXIII, 10 (LXX) et *Acta Andr. et Mat. 21 : τὰ κατώτερα μέρη τῆς πόλεως.* (éd. Tischendorf, p. 152). — Cela ne peut se rapporter ni à la venue sur terre du Christ (préexistant), ni à sa sépulture.

[2] Cf. Apoc. XII, 7-11. Là aussi la défaite de Satan et de ses anges a lieu *après* l'ascension de Jésus-Christ (v. 5). Cf. aussi XX, 1-3. — Il est vrai que « les Pères entendaient généralement par ces captifs ceux que Christ avait retirés de leur emprisonnement dans le monde inférieur. » (Huidekoper, *ouv. cit.*, p. 23) ; mais, outre que leur exégèse est loin d'être infaillible, la même expression est aussi appliquée au diable : Per secundum hominem (Deus) alligavit fortem et diripuit ejus vasa (allusion à Mat. XII, 29) et evacuavit mortem.... Unde et juste a Deo recaptivatus qui hominem captivum duxerat. (Irénée III, 23, 1.) Per hominem ipsum iterum oportebat victum eum contrario colligari iisdem vinculis quibus alligavit hominem ut homo solutus revertatur ad suum Dominum.... Illius enim colligatio solutio facta est hominis, quoniam *non potest aliquis introire in domum fortis et vasa ejus diripere, nisi primum ipsum fortem alligaverit.* (V, 21, 3.) Eum qui adversus homines fortis erat... devicit, etc. (VI, 33, 4.)

On voit le grand rôle que ce texte de l'Evangile (Mat. XII, 29), interprété allégoriquement, a joué dans la question.

Cf. aussi les discours d'Eusèbe d'Emèse sur la descente de Jean-Baptiste et de

Ce texte concorde fort bien avec celui de l'épître aux Philippiens qui exprime l'idée que l'élévation suprême (ὑπερύψωσεν) du Christ a pour but (ἵνα) « qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse, des êtres célestes, terrestres et *infernaux* » (II, 13). Ici encore la soumission des êtres de ces trois régions est *postérieure* à l'élévation de Jésus-Christ.

Ces deux passages excluent donc positivement la doctrine ecclésiastique de la descente de Jésus aux enfers entre sa mort et sa résurrection ; mais ils enseignent non moins expressément soit une action (Philip.) du Christ glorifié dans les enfers, soit même une descente positive, accompagnée d'une action semblable (Eph.) à la suite de son élévation.

Ainsi compris, ces deux textes s'expliquent et se confirment l'un l'autre.

Mais quand l'idée eut pénétré dans l'Eglise que Jésus-Christ était descendu aux enfers immédiatement après sa mort, certains copistes, interprétant le texte de l'épître aux Ephésiens conformément à l'idée courante, crurent bien faire d'ajouter πρῶτον à κατέβη. Ils s'imaginaient évidemment rendre le texte plus clair et faire une chose utile aux lecteurs. En réalité, ils rendaient ce passage inintelligible et absurde.

En effet, comment le fait que Jésus est monté en haut pourrait-il prouver qu'il était *auparavant* descendu, non seulement sur terre, mais même dans les parties inférieures de la terre ? Pour pouvoir monter au ciel il faut assurément *être sur terre* ; mais il n'est nullement besoin d'y être descendu, comme le montrent l'ascension d'Hénoch et celle d'Elie. A plus forte raison n'est-il pas nécessaire d'être d'abord descendu dans les régions infernales ! Heureusement que les critiques sont d'accord pour reconnaître dans πρῶτον une addition postérieure.

Remarquons aussi combien le verset 10 du texte de l'épître

Jésus-Christ dans l'Hadès (Augusti, *Eusebii Emeseni opuscula gr.*, 1829), où le diable dit à l'Hadès : J'ai craint qu'il (Jésus) ne nous fît *captifs* (αἰχμαλώτους), p. 7. — Il est descendu pour *lier* la révolte, p. 26. — Alors le Seigneur *ayant pris* le Diable, le *lia*, etc., p. 28.

aux Ephésiens offre un sens meilleur dans cette supposition que dans la supposition contraire : « Celui qui *est descendu* est le même que celui qui *était monté* au-dessus de tous les cieux, afin de remplir toutes choses. » Quelle bonté ! Après être monté au-dessus de tous les cieux, afin de pouvoir (de là) remplir toutes choses (par la toute-puissance qu'il avait reçue du Père), il en est redescendu (spirituellement) pour vaincre dans les régions souterraines les puissances des ténèbres et pour donner à son Eglise des apôtres, des prophètes, etc. Ainsi compris, ces versets se relient admirablement aux suivants. Ils ne se rattachent pas moins bien aux précédents, qui exhortent les chrétiens à l'*humilité*, à la *bonté* (v. 2) et parlent aussi du *don* de Christ (v. 7).

Supposez, au contraire, que l'ascension ait eu lieu *après* la descente (aux enfers) et traduisez en conséquence : « Celui qui *était descendu* est le même qui *est monté* (ensuite) au-dessus de tous les cieux... » Alors on ne voit plus la portée d'une telle observation dans un tel contexte, puisque, au lieu de parler de la *bonté* de Christ, comme ce qui précède et ce qui suit, le verset 10 parlerait de la *gloire* qui a succédé à son abaissement (et en a été sans doute la conséquence).

Non seulement une telle idée (que l'élévation de Jésus-Christ ait été la suite de sa descente aux enfers) ne serait guère compatible avec celle que saint Paul exprime ailleurs : qu'elle a été la conséquence, la récompense (διό) de son obéissance et de sa mort sanglante (Philip. II, 9), mais elle ne rentre en aucune façon dans un contexte où il n'est question que de la *bonté* de Christ[1].

Au reste, d'après ce texte, la descente du Christ glorifié aux

[1] L'ordre même des termes : *ὁ καταβὰς αὐτός ἐστιν καὶ ὁ ἀναβὰς*... suppose que la descente est *postérieure* à la montée. Il est, en effet, beaucoup plus naturel de dire : Celui qui a fait ceci est le même que celui qui avait *précédemment* fait telle autre chose, que de dire : Celui qui a fait ceci est le même que celui qui a *plus tard* fait telle autre chose. *Καταβάς* est donc postérieur, et non antérieur, à *ἀναβάς*. — Le second participe aoriste exprime nécessairement une action *antérieure à celle du premier*. Pour exprimer une action postérieure, il faudrait le participe *futur* (celui qui est descendu est le même que *celui qui devait monter*).

enfers a essentiellement le même caractère, la même nature que sa descente sur la terre au milieu de son Eglise : c'est une descente spirituelle, qui ne l'empêche pas d'être en même temps dans le ciel, où il règne à la droite de Dieu et d'où il remplit tout l'univers, en vertu de la toute-puissance qui lui a été donnée de Dieu.

On pourrait être tenté de rapprocher des deux textes que nous venons de discuter celui de l'épitre aux Colossiens où il est dit que Dieu « a dépouillé les autorités et les puissances » (II, 15), en entendant par là les puissances de l'enfer. Mais à la réflexion, cette interprétation ne paraît pas compatible avec le contexte. L'apôtre, en cet endroit, exhorte les chrétiens de Colosses à ne pas se laisser dominer par des *hommes*, qui, au nom de la philosophie ou d'une tradition humaine (v. 8), veulent leur imposer certaines pratiques relatives aux aliments, à des jours de fêtes et de *sabbats* (v. 16), une humilité affectée et le culte des anges (v. 18), ainsi que l'abstention de certains plaisirs naturels, légitimes en soi et qui ne deviennent blâmables que par l'abus (v. 21). Ce sont là, dit-il, des commandements et des enseignements *humains* (v. 22), et le chrétien en est affranchi, car Dieu a détruit, a cloué à la croix la signature apposée, pour ainsi dire, par les Juifs *aux préceptes* de l'ancienne Alliance [1].

Dans un tel contexte, « les autorités et les puissances que Dieu a dépouillées et livrées à l'opprobre » ne peuvent être que celles qui ont établi ces lois ou qui veulent les imposer : ce ne sont donc pas les puissances infernales.

Ces autorités (ἀρχαί) sont des personnes (αὐτούς) et sont sans doute identiques aux princes (ἀρχόντων) de ce siècle qui *vont être détruits* et qui ont crucifié le Seigneur de gloire (1 Cor. II, 6-8). Il est vrai que quelques exégètes récents entendent par là des anges. Comme si c'étaient des anges qui crucifièrent Jésus-Christ !... Au reste, ce qui précède le passage de la première épître aux Corinthiens montre clairement que ces princes sont tout simplement les grands, les puissants de ce monde

[1] Allusion à Exode XXIV.

(soit juifs, soit païens) : « Dieu a choisi les choses folles de ce monde pour confondre les sages, les choses faibles pour confondre les fortes, les choses méprisées et dédaignées, celles qui ne sont pas, *pour détruire celles qui sont*, afin qu'*aucune chair* ne se glorifie devant Dieu. » (I, 27-29.) Comment en présence d'un pareil texte, dont le rapport avec celui qui suit (II, 6-8) est évident, peut-on soutenir que les princes de ce siècle sont des anges ?

Les autorités et les puissances du passage parallèle de l'épitre aux Colossiens sont donc aussi des autorités et des puissances humaines. Dieu les a dépouillées de leur pouvoir (v. 15). Que *personne donc* (v. 16-18) ne se permette de juger les chrétiens ou de leur imposer quoi que ce soit, dans le vain orgueil de son esprit charnel. Le lien logique qui rattache ces versets à ce qui précède devrait-il permettre un seul instant de s'arrêter à la supposition que les *ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι* dépouillées de leur puissance au verset 15 sont des êtres surhumains [1] ?

[1] Cf. I, 16, II, 10 ; Tite III, 1 ; Rom. VIII, 38; XIII, 1 sq. ; Eph. I, 21 ; 1 Cor. XV, 24; Daniel VII, 27. — La phrase commence à *χαρισάμενος ἡμῖν* (v. 13) et va jusqu'à la fin du verset 15. Il faut mettre une virgule après *ἐδειγμάτισεν*. — Le chrétien est affranchi du *péché* (v. 13 fin), de *la loi* (v. 14) et *des puissances* de ce monde (v. 15). Que personne donc ne le juge, etc. (v. 16-18).

Dieu a dépouillé les autorités et les puissances. De quoi ? De leur autorité et de leur puissance. Il les a livrés à l'ignominie. Comment ? C'est ce qui est expliqué par le membre de phrase suivant : *ἐν παρρησίᾳ θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ*. La *παρρησία* (franchise, liberté dans la parole ou dans l'action) ne peut être attribuée à Dieu : il va trop sans dire que Dieu agit toujours avec *παρρησία*. C'est une des raisons pour lesquelles *ἐν παρρησίᾳ* doit être détaché d'*ἐδειγμάτισεν*. Mais la même difficulté ne se présente-t-elle pas avec *θριαμβεύσας* ? Assurément, si l'on traduit « ayant triomphé d'eux en lui » (en Christ), car il est trop clair que Dieu ne peut triompher qu'avec *παρρησία*. Mais il se rencontre heureusement que dans le seul texte du Nouveau Testament où ce verbe se retrouve (2 Cor. II, 14), il signifie, non *triompher*, mais *faire triompher*. Nous sommes donc autorisés à traduire : « les ayant fait triompher avec liberté en lui » (en Christ). Et alors *ἐν παρρησίᾳ* se rapporte, non à Dieu, mais aux puissants de ce monde auxquels il a permis de triompher de Christ, qu'il a laissés crucifier le Seigneur de gloire et qu'il a ainsi avilis, livrés à une ignominie éternelle (*ἐδειγμάτισεν*), aux yeux des hommes, en tout cas des chrétiens (cf. 1 Cor. I, 19-29 *ἐμώρανεν*, — *ἵνα καταισχύνῃ*...), par conséquent privés de toute autorité, au moins pour les chrétiens. *ἐν παρρησίᾳ θριαμβεύσας κτλ.* explique *ἐδειγμάτισεν* comme au verset précédent

Ce texte n'a donc rien de commun avec la descente de Jésus-Christ aux enfers, quoiqu'il ait pu être entendu dans ce sens par les auteurs ecclésiastiques postérieurs[1].

II

Explication de 1 Pierre III, 14-22.

Saint Pierre exprime essentiellement la même idée que saint Paul dans un passage de son épitre qui offre de nombreuses difficultés de détail, mais dont le sens général est en somme assez clair (III, 18-20). Il exhorte les chrétiens persécutés à se souvenir de leur Maître, qui a souffert, lui aussi, juste pour des injustes, et qui même « après avoir été vivifié quant à l'esprit, » c'est-à-dire évidemment *après*, et non avant, *sa résurrection* » est allé annoncer (quoi ? sans doute le salut par la repentance et la foi) aux esprits en prison qui jadis furent rebelles, du temps de Noé. »

Telle est l'idée générale qui se dégage, à première vue, du texte, quand on le lit sans parti-pris.

Impossible d'admettre qu'il s'agisse là d'une prédication que l'esprit du Christ (préexistant) aurait adressée par le moyen de Noé à la génération du déluge, comme le voulaient Augustin, Théodore de Bèze, un grand nombre théologiens réformés et même encore M. Bovon, quoiqu'il ne se dissimule pas les difficultés d'une telle interprétation[2].

Impossible également de placer cette descente aux enfers entre la mort et la résurrection de Jésus, comme le fait la doctrine ecclésiastique, puisque c'est après avoir été « vivifié quand

προσηλώσας κτλ. explique *αὐτὸ ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου*, ou comme dans Philip II, 7 et 8 *μορφὴν δούλου λαβών* explique *ἑαυτὸν ἐκένωσεν*, et *γενόμενος ὑπήκοος* explique *ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν*, etc.

Ἐν αὐτῷ se rapporte à Jésus-Christ, et non à la croix, comme on l'a cru souvent.

[1] Ils ont, en tout cas, entendu ainsi le passage parallèle de la première aux Corinthiens. V. Huidekoper, o. c. p. 78.

[2] *Théologie du Nouveau Testament*, p. 470. Voir aussi M. de Grenier-Fajal, *Une erreur du symbole des apôtres*, 1894, p. 25 et suiv.

à l'*esprit* » que Christ va, comme esprit, prêcher aux *esprits* en prison (πνεύματι, ἐν ᾧ...).

On voit combien l'idée de Pierre se rapproche de celle de Paul.

Mais à côté de cette idée générale se présentent plusieurs difficultés de détail, que nous devons chercher à élucider :

1° Qui sont ces esprits en prison ?

2° Pourquoi sont-ils seuls mentionnés comme ayant eu le privilège d'entendre la prédication de Jésus-Christ ?

3° Pourquoi est-il dit qu'ils furent jadis rebelles « quand la patience de Dieu attendait ? » et pourquoi est-il ajouté que « peu de personnes furent sauvées dans l'arche à travers l'eau » ? Quel est le but de ces deux observations ?

Commençons par la seconde de ces difficultés. Elle est exprimée en ces termes par M. Bovon : « Il est impossible de saisir pourquoi ce privilège n'est accordé qu'à la génération du déluge... La restriction formellement établie par l'auteur (!) demeure inexplicable. » Mais où voit-on que « les esprits en prison » entendirent *seuls* la prédication du Christ glorifié ? Le contraire est exprimé aussi clairement que possible : c'est *même* à eux (καὶ τοῖς...) que la bonne nouvelle fut annoncée ; ce qui signifie manifestement qu'elle le fut aussi aux autres habitants de l'enfer et que ceux-là en étaient *les plus coupables*, comme l'indique d'ailleurs le fait qu'ils étaient, non seulement en enfer comme les autres, mais « dans une prison [1]. »

[1] On voit ce qu'il faut penser de l'opinion que « les enfers où Jésus est descendu ne sont point l'enfer, » mais des « régions qui ne sont pas le ciel, qui ne sont pas l'enfer, et où des millions de créatures attendent l'heure du jugement dernier. » (!) A. Gout, *La descente du Christ aux enfers*, p. 9. Où est-il question d'un tel séjour dans l'Ecriture ? Si l'on répond par le *Sheôl* des Hébreux, nous ferons observer 1° que, dans l'opinion des anciens Hébreux, les âmes étaient au Sheôl pour toujours et non pour y attendre le jour de la résurrection et du jugement dernier, dont ils n'avaient aucune idée ; 2° qu'il ne faut pas attribuer aux contemporains de l'ère chrétienne des idées antiques, abandonnées par la grande majorité d'entre eux et maintenues encore par les seuls sadducéens.

Quant à l'Hadès, on voit ce que c'était pour Jésus-Christ et ses contemporains dans la parabole de Lazare et du mauvais riche et ailleurs.

Cf. *La vie future d'après l'enseignement de Jésus-Christ*, p. 6 et suiv.

Mais pourquoi ces contemporains de Noé étaient-ils donc les plus coupables et les plus sévèrement châtiés des habitants de l'enfer? Les habitants de Sodome, par exemple, n'étaient-ils pas encore plus coupables qu'eux? Evidemment non, puisque ces contemporains du déluge sont mentionnés comme les plus coupables de tous, les plus irrémédiablement enfermés dans l'abîme. Et pourtant comment soutenir que la corruption des villes de la plaine, punie par le feu du ciel, n'était pas au moins égale à celle des contemporains de Noé? En réalité, d'après le récit biblique, elle était plus grande. Pourquoi donc Sodome et Gomorrhe ne sont-elles pas mentionnées aussi comme dans l'épître de Jude (v. 7) et dans la seconde de Pierre (II, 6)?

Il n'y a qu'une réponse possible à cette question : c'est que les esprits en prison ne sont pas *les hommes* contemporains de Noé, mais *les anges rebelles* qui, à la même époque, d'après la Genèse (ch. VI, 1-4) et d'après le livre d'Hénoch (ch. VI-XVI)[1], descendirent sur la terre, séduits par la beauté des filles des hommes. Leur culpabilité fut plus grande que celle de tous les hommes, quels qu'ils soient, parce que c'étaient des esprits célestes et immortels : *corruptio optimi pessima.*

Aussi furent-ils, d'après le livre d'Hénoch[2], *liés* et mis *dans une prison* (δεσμωτήριον = φυλακή), dans un lieu plus épouvantable que tous les autres, profond jusqu'à l'abîme, plein de colonnes de feu immenses en épaisseur et en hauteur, où ils seront tourmentés *éternellement* (XXI, 7-10), tandis que les âmes des hommes coupables sont placées dans trois lieux différents, ténébreux aussi, mais moins terribles, où elles sont punies à des degrés divers suivant leur culpabilité, mais *moins sévère-*

[1] Cf. aussi Jude 6 ; 2 Pierre II, 4.

[2] Ch. VI-XVI, passim (en particulier IX, 4; XIV, 5; XVI, 3), XVIII, 14 : *δεσμωτήριον τοῦτο....* XIX, 1 : *ἐνθάδε οἱ μιγέντες ἄγγελοι ταῖς γυναιξί στήσονται... μέχρι τῆς μεγάλης κρίσεως, ἐν ᾗ κριθήσονται εἰς ἀποτελείωσιν.* XXI, 10 : *οὗτος ὁ τόπος δεσμωτήριον ἀγγέλων· ὧδε συσχεθήσονται μέχρι ἑνὸς εἰς τὸν αἰῶνα.*

Cette idée paraît avoir été empruntée par l'auteur (ou les auteurs) du livre d'Hénoch à Esaïe XXIV, 22. — Cf. aussi Hermas, *Simil.* IX, 28, 7 : Confessez que vous avez un Seigneur, de peur que le reniant vous ne soyez livrés *εἰς δεσμωτήριον.*

ment et seulement jusqu'à un certain temps. (Ch. XXII)[1].

Nous avons ainsi répondu aux deux premières questions.

Ce que nous venons de dire renferme déjà implicitement la solution de la dernière difficulté : « Pourquoi la mention de la *patience de Dieu* et du *petit nombre des personnes qui échappèrent* au déluge ? » (v. 20.) Ces deux membres de phrase ont pour but, — comme *καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι,* — de relever deux circonstances *aggravantes* de la désobéissance des anges rebelles :

1° Elle eut lieu précisément au moment où Dieu, dans sa bonté, attendait pour voir si les hommes ne se convertiraient pas ! Au lieu d'entrer dans ses vues de miséricorde, ils en profitèrent pour rendre la corruption plus grande encore !

2° Cette corruption devint par leur faute si profonde et si universelle, que huit personnes seulement — la famille de Noé — échappèrent au déluge. Toutes les autres demeurèrent insensibles aux appels de Noé (Cf. 2 Pierre II, 5). D'après la Genèse, en effet, et surtout d'après le livre d'Hénoch, — que l'apôtre connaissait évidemment, aussi bien que Jude, — les anges rebelles enseignèrent aux hommes toute sorte d'arts mauvais[2] qui amenèrent une corruption sans précédent et, comme conséquence, le déluge.

[1] Le texte n'est pas très clair ; il paraît signifier que dans le premier se trouvent les pécheurs (criminels) qui n'ont pas reçu leur châtiment sur terre : ils souffrent de grands tourments jusqu'au grand jour du jugement ; après quoi (Dieu) les liera pour toujours (mais ils auront cessé de souffrir). Dans le second se trouvent les esprits de ceux qui ont été tués et qui demandent justice. Il n'est pas dit quel est leur sort. Enfin, le troisième est pour les esprits des hommes qui, sans avoir été saints, n'ont pas été pécheurs au même degré que les premiers : *τὰ δὲ πνεύματα αὐτῶν οὐ τιμωρηθήσονται ἐν ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως οὐδὲ μὴ μετεγερθῶσιν ἐντεῦθεν.* (Les mots *ὅτι οἱ ἐνθαδε θλιβεντες ἐλαττον κολαζονται* doivent être une note passée de la marge dans le texte.) — Le texte grec du livre d'Hénoch récemment découvert a été publié par Bouriant (*Mémoires de la Mission archéologique française au Caire*, tome IX, 1893), Ad. Lods, *Le livre d'Hénoch*, etc., 1892, Charles, *The Book of Enoch*, 1895, Dillmann (*Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, LI, LIII, 1892.)

[2] Ch. VIII et IX : *ἐδίδαξε τοὺς ἀνθρωπους Ἀζαὴλ μαχαίρας ποιεῖν καὶ ὅπλα κτλ. Καὶ ἐγένετο ἀσεβεία πολλὴ καὶ ἐπόρνευσαν κτλ.* Les anges fidèles disent à Dieu : « Tu vois tout ce qu'a fait Azaël, qui a enseigné toutes les iniquités sur la

Il nous reste à montrer le rapport qui existe entre ces versets (18-20), ainsi compris, et les précédents. Ce rapport doit être intime, car ὅτι (parce que) du verset 18, annonce clairement un *motif* pour les chrétiens de se conformer à l'exhortation que l'apôtre vient de leur adresser.

Quelle est cette exhortation? C'est de se considérer comme heureux s'il leur arrive de souffrir pour la cause de la justice (v. 14 *a*), de ne pas craindre leurs ennemis (v. 14 *b*), d'être toujours prêts à rendre compte de leur foi à quiconque leur demande de le faire, mais avec douceur et respect, ayant une bonne conscience (15-16 *a*), afin que leurs calomniateurs soient confondus (16 *b*), car il vaut mieux souffrir en faisant le bien qu'en faisant le mal (v. 17).

Il est clair que l'exemple du Christ, tel qu'il est exposé ensuite (v. 18-20) et tel que nous venons de l'expliquer, est bien de nature à affermir dans de tels sentiments les chrétiens persécutés : lui aussi a souffert ou est mort (les meilleurs manuscrits se partagent entre ces deux leçons), mais c'était *en faisant le bien*, puisqu'il souffrait, « lui juste, pour des injustes, afin de nous amener à Dieu » (v. 18). Ce n'est pas tout : après sa mort et sa résurrection, il est allé en esprit (en tant qu'esprit) annoncer (la bonne nouvelle qu'il était venu apporter au monde) *même aux esprits les plus coupables*, les plus justement et les plus sévèrement châtiés, par conséquent, *à tous les habitants des régions infernales* (v. 19 et 20). Quel encouragement pour les chrétiens persécutés à ne pas se décourager, à rendre compte de leur foi à *quiconque* le leur demande (cf. v. 15), *même* aux plus vils, *aux plus coupables*, aux plus acharnés de leurs calomniateurs! En agissant ainsi, ils suivront l'exemple de leur Maître glorifié (aussi bien que de leur Maître vivant sur terre), car, devenu esprit, il a continué sa même œuvre de salut dans le monde des esprits.

Le rapport entre l'exhortation et le motif donné n'est-il pas frappant et intime? Il faut admettre seulement que le motif (v. 18-20) ne se rapporte pas seulement au verset précédent,

terre, etc., et Semiaza... : ils sont allés vers les filles des hommes,... *καὶ ἐδήλωσαν αὐταῖς πάσας τὰς ἁμαρτίας κτλ.*

mais à l'ensemble de l'exhortation (v. 14-17), ce qui ne saurait constituer une difficulté.

Au reste, nous avons une autre raison de croire qu'il en est ainsi : c'est qu'il y a aussi un rapport intime et patent entre la *bonne conscience* du v. 16 et celle du v. 21, — ce qui est tout naturel si le motif indiqué auparavant (v. 18-20) se rapporte au v. 15, comme nous venons de le montrer, — mais ce qui serait inexplicable, si ce motif ne se rapportait qu'au v. 17.

Le rapport verbal qui existe entre ces deux versets (16 et 21) me paraît indiquer, en effet, que, — de même que les v. 18-20 renferment un motif à l'appui de l'exhortation précédente, — de même les v. 21 et 22 en expriment un aussi, destiné à appuyer tout spécialement la recommandation d'*avoir une bonne conscience.*

Quoique ceci ne rentre plus dans notre sujet spécial, le texte est si obscur et généralement si mal expliqué, — du moins il me le semble, — qu'il vaut la peine d'essayer de l'expliquer mieux, en suivant le fil conducteur que nous venons d'indiquer.

La mention du déluge, lors duquel un si petit nombre de personnes furent sauvées en se réfugiant dans l'arche *à travers l'eau* qui commençait à tomber (v. 20), fait naître dans l'esprit de l'apôtre une nouvelle pensée, un *second motif* à l'appui de son exhortation précédente. Le premier était emprunté à l'exemple du Christ (terrestre et glorifié); le second est emprunté à *la nature du baptême.*

Le baptême, en effet, n'est pas (ne consiste pas dans) une purification de la chair, mais il est une demande adressée à Dieu par *une bonne conscience* (v. 21) : on voit donc aisément combien il est important de conserver cette bonne conscience, recommandée au v. 16, puisqu'elle est la première des conditions du salut.

C'est dire que ce verset et le suivant forment une phrase tout à fait indépendante de la précédente.

On considère généralement le relatif ὃ comme se rapportant à l'antécédent *eau* (δι' ὕδατος), et l'on traduit :

« Laquelle (eau), antitype (de celle du déluge), vous sauve maintenant, (à savoir) le baptême, non un dépouillement de

souillure de chair, mais une demande adressée à Dieu par une bonne conscience » (génitif du sujet) ou « la demande d'une bonne conscience (génitif de l'objet) adressée à Dieu. »

Mais 1° il est facile de voir combien cette construction est embarrassée, lourde et forcée.

2° Si βάπτισμα était ainsi une apposition explicative, il devrait avoir l'article.

3° Il est difficile de comprendre comment l'eau du baptême, qui *sauve les chrétiens*, pourrait être l'antitype de celle du déluge, qui *fit périr tous les hommes*, excepté la famille de Noé, c'est-à-dire les fidèles de ce temps-là.

Enfin il est impossible, avec une telle construction, d'apercevoir la portée de ce membre de phrase ni son rapport avec quoi que ce soit de ce qui précède.

Le relatif ὅ ne pouvant se rapporter au substantif neutre qui précède, parce que cela ne donne aucun sens intelligible, se rapporte nécessairement, par inversion, au substantif neutre suivant, qui, alors, n'a pas besoin d'article, parce qu'il est suffisamment déterminé par le membre de phrase relatif qui précède[1].

Et ce substantif neutre n'est pas ἀντίτυπον, qui est l'accusatif du substantif masculin ἀντίτυπος, mais βάπτισμα.

Que ferons-nous donc d'ἀντίτυπον ? Puisque c'est un accusatif, il n'y a qu'à le considérer comme une apposition à l'accusatif précédent (ὑμᾶς), ce qui, gramaticalement, est bien plus facile sans doute que d'en faire une apposition au relatif ὁ et d'inventer pour cela un substantif (ou adjectif) neutre ἀντίτυπον, qui n'existe pas.

Nous traduisons en conséquence :

« Le baptême qui vous sauve maintenant, vous aussi, antitype (de ceux qui furent sauvés lors du déluge), n'est pas un dépouillement de souillure accompli par la chair, mais une demande adressée à Dieu par une bonne conscience, par la résurrection de Jésus-Christ, qui est à la droite de Dieu, etc.

Reste à voir si, traduite de cette manière, la phrase donne un sens clair et qui cadre avec le contexte.

[1] D'après la règle *ὃν εἶδες ἄνδρα*, l'homme que tu a vu.

Nous avons déjà montré qu'il en est ainsi pour l'idée générale. Puisque le baptême qui sauve consiste, non dans une cérémonie extérieure, qui a pour effet de laver le corps, mais 1° à avoir une bonne conscience, 2° à demander le salut à Dieu, 3° à le demander par la résurrection de Jésus-Christ, il est clair qu'il faut à tout prix conserver cette bonne conscience recommandée plus haut et qui est la condition primordiale du salut, celle sans laquelle les deux autres sont impossibles.

Quant à la désignation des chrétiens comme étant un antitype des personnes sauvées lors du déluge, elle n'offre, me semble-t-il, aucune difficulté, surtout quand on se souvient que, d'après saint Paul, les Israélites traversant la mer Rouge sont le type des chrétiens baptisés (1 Cor. X, 1-6), ce qui revient à dire que les chrétiens sont l'antitype des Israélites qui furent sauvés en traversant les eaux de la mer Rouge. Pourquoi donc ne seraient-ils pas aussi l'antitype des personnes qui échappèrent au déluge en passant *à travers l'eau ?* La ressemblance est la même dans les deux cas : les chrétiens et les Israélites, les chrétiens et la famille de Noé furent (ou sont) sauvés à travers l'eau. Mais il y a encore, dans le second cas, une ressemblance qui n'existe pas dans le premier : c'est que les premiers chrétiens, à qui s'adresse saint Pierre, étaient *peu nombreux*, comme ceux qui échappèrent au déluge, par rapport à la masse des païens au milieu desquels ils vivaient.

L'accusatif ἀντίτυπον s'explique aussi bien comme apposition à ὑμᾶς qu'il est incorrect et inintelligible comme apposition au nominatif neutre ὅ.

III

Explication de 1 Pierre IV, 6.

Le second passage de l'épitre de Pierre qui parle d'une prédication de la bonne nouvelle aux morts, ou plutôt à des morts, νεκροῖς (IV, 6), n'a certainement pas le même sens que celui du chapitre III, que nous venons de discuter.

Ce n'est pas, en effet, après leur mort, mais *avant*, que les morts dont il s'agit ici ont entendu l'annonce de la bonne

nouvelle du salut. C'est ce qui résulte clairement des termes du texte : « Car aussi *c'est pour ceci* que la bonne nouvelle a été annoncée aux morts, *afin qu'*ils fussent jugés, il est vrai, selon (la volonté des) hommes (ou en ce qui concerne les hommes) quant à la chair, mais qu'ils vivent selon (la volonté de) Dieu (ou en ce qui concerne Dieu) quant à l'esprit. »

Le *but* (ἵνα) de la bonne nouvelle qu'ils ont entendue était donc qu'ils vivent actuellement (maintenant qu'ils sont morts), après avoir été jugés (ou condamnés) quant à la chair. Qui ne voit, dès lors, que cette prédication est *antérieure* au moment où ils furent ainsi jugés (ou condamnés) quant à la chair, c'est-à-dire mis à mort ?

Tout ce qui suit ἵνα est nécessairement postérieur au verbe précédent (εὐηγγελίσθη). Or, le jugement dont il est question immédiatement après ayant eu lieu pour ces morts quant à la chair (σαρκί), il en résulte qu'ils étaient *encore vivants* (ἐν σαρκί) quand la bonne nouvelle du salut leur fut annoncée.

Ce texte n'a donc absolument rien de commun avec la prédication du salut dans les enfers par le Christ glorifié.

C'est ce qu'ont reconnu et fort bien démontré Hofmann, A. Schweizer, Usteri[1], etc.

Le rapport logique de ce verset avec les précédents est assez obscur. Pour le comprendre, rappelons-nous que l'apôtre s'adresse à des chrétiens persécutés, au milieu desquels plusieurs étaient sans doute morts martyrs. Pour les encourager, il leur présente, nous l'avons vu, l'exemple du Christ (III, 18, IV, 1). Il les engage à considérer aussi que « celui qui a souffert quant à la chair a (quelque) repos du péché, en sorte qu'il lui est plus facile de vivre saintement le reste de sa vie, » soit parce que les souffrances, les tortures ont diminué la force des passions charnelles, soit parce qu'il est moins exposé désormais aux tentations, aux sollicitations des païens qui l'entourent et qui précédemment cherchaient à l'entraîner dans leurs débauches (v. 2 et 3). Il leur rappelle que ceux-ci devront bientôt « rendre compte à celui qui juge les vivants et les morts »

[1] J. M. Usteri, *Commentar über den ersten Petrusbrief*, 1887.

(v. 4). Et c'est alors qu'il ajoute : « Car c'est aussi pour cela que la bonne nouvelle a été annoncée à (ceux qui maintenant sont) morts (martyrs de leur foi), afin que, ils fussent jugés, il est vrai, selon (la volonté des) hommes (des gouverneurs, de la masse païenne) quant à la chair, mais qu'ils vivent (maintenant, éternellement) selon (la volonté de) Dieu quant à l'esprit. »

Le καὶ ne se rapporte pas à νεκροῖς, mais à εἰς τοῦτο... ἵνα[1], et le sens est, me semble-il, celui-ci :

En effet (γὰρ), ce n'est pas seulement pour qu'ils mourussent martyrs de leur foi que l'Evangile a été annoncé aux morts que vous pleurez, c'est aussi (καὶ) pour qu'après avoir été ainsi jugés (et condamnés) par les hommes, ils vivent éternellement par la volonté de Dieu, échappant ainsi à ce jugement terrible (v. 5) qui atteindra leurs ennemis.

Quel encouragement à demeurer fermes ! Si la foi en l'Evangile expose les chrétiens à souffrir et même à mourir, elle a aussi pour but final (εἰς τοῦτο, ἵνα) de leur procurer la vie éternelle[2].

Conclusion.

L'idée de la descente de Jésus-Christ aux enfers repose donc sur deux textes de Paul et un seul de Pierre. Elle semble avoir

[1] Cf. III, 9 ; Act. IX, 21, etc. — Ignat. ad Polyc. II, 2. Hermas, Simil. IX, 14, 2, etc.

[2] M. le pasteur A. Gout, dans le sermon cité au début de cette étude (p. 10), a donné de ce texte une explication bien surprenante : « C'est pour cela, *parce que* [= εἰς τοῦτο, ἵνα...] *nous devons rendre compte au souverain juge* (!), que l'Evangile a été annoncé aux morts. » Il serait désirable qu'on ne citât de pareils passages qu'après les avoir lus dans le texte original, et dans une édition critique. L'exégèse, c'est-à-dire la lecture intelligente de l'Ecriture sainte, est peut-être ce qui nous fait le plus défaut. De la meilleure foi du monde, sans s'en douter, on lit la Bible avec les lunettes d'Irénée, d'Athanase, d'Anselme ou de nos anciens théologiens ; on y voit des idées qui n'y sont nullement, et l'on accuse même ceux qui ne les y voient pas d'aveuglement. Gardons-nous de faire dire à un texte ce qu'il ne dit pas, et pour cela, étudions soigneusement *le texte et le contexte*. Les disputes théologiques auraient été certainement moins violentes si ceux qui y ont pris part avaient toujours observé ce précepte, incontesté en théorie, mais étonnamment méconnu dans la pratique.

été inspirée à Paul par un passage du Psaume LXVIII, mal traduit et qui n'a certainement pas ce sens, puis adoptée par l'apôtre Pierre. Ce n'est pourtant pas une raison suffisante pour la révoquer en doute, car elle concorde parfaitement avec les principes essentiels du christianisme. Il est naturel de penser qu'après avoir travaillé au salut des hommes sur la terre, Jésus-Christ a continué cette œuvre de salut, non seulement au sein de son Eglise et dans le monde visible, mais aussi dans le monde invisible. Celui qui entra dans le monde pour chercher et sauver ce qui était perdu peut-il s'être laissé sans témoignage aux milliers de millions d'êtres humains morts avant lui ou qui sont morts depuis sans l'avoir connu ? De même que, homme, il annonça la bonne nouvelle aux hommes pécheurs, de même, devenu esprit, il a annoncé — il annonce peut-être encore — aux esprits coupables, même aux plus coupables, la bonne nouvelle du salut par la repentance et par la foi en lui. Cette prédication n'a pas été moins efficace sans doute dans le monde des esprits que dans celui-ci. Il est permis de penser que de nombreux « rebelles » (1 Pierre) ont « fléchi le genou » devant le Christ glorifié, l'ont reconnu pour leur Maître (Philip.), et ont obtenu ainsi le pardon et le le salut. D'autant plus qu'une déclaration de Jésus lui-même autorise à croire que les péchés autres que le péché contre le saint Esprit peuvent être pardonnés dans le monde à venir[1].

L'article de la descente aux enfers devrait donc être supprimé par les Eglises réformées, non comme inexact en soi, mais comme mal placé dans le symbole et faisant par conséquent naître dans l'esprit une idée fausse, et même plusieurs idées fausses. Il ne doit être remplacé ni par *il est descendu au séjour des morts*, qui exprime une idée au moins aussi inexacte, ni par *il est descendu au tombeau*, qui formerait pléonasme avec *il a été enseveli*. Il ne pourrait l'être utilement que par *il est allé au Paradis*.

Ce n'est pas, d'ailleurs, le seul article du symbole qui ait besoin de rectification. Ceux de la résurrection de la chair, de la

[1] Cf. *La vie future d'après l'enseignement de Jesus-Christ*, p. 20.

communion des saints et même de la rémission des péchés, — sans parler de la sainte Eglise catholique, — portent les traces manifestes d'une théologie qui s'était écartée plus ou moins gravement des purs enseignements de l'Ecriture sainte. Aussi ce symbole n'a-t-il jamais été admis par les Eglises réformées que sous bénéfice d'inventaire. Malheureusement l'inventaire n'a pas encore été fait d'une manière très complète ni très exacte.

Un des membres du Synode général officieux de la Rochelle (octobre 1893), M. le pasteur N. de Grenier-Fajal, nous apprend que, lors de la réunion de ce synode, il déposa un amendement à la liturgie ainsi conçu : « L'article « il est descendu aux enfers » sera retranché du symbole comme antiscripturaire. » Mais « la Commission des vœux, après en avoir délibéré, écarta la proposition en disant qu'elle ne jugeait pas à propos d'entrer dans cette discussion. Le synode, consulté, confirma cette décision et passa outre[1]. »

Il n'était pas vraisemblable, en effet, qu'un corps ecclésiastique qui se préparait à transporter de la fin au milieu du culte le symbole apostolique, accueillît favorablement une telle proposition. Mais il n'en est pas moins vrai que cet honorable et courageux pasteur, comme aussi ses 126 collègues évangéliques qui s'opposaient à l'innovation votée au dernier moment par le synode du Vigan (1890), représentaient la vraie tradition réformée, si étrangement méconnue et si tristement abandonnée par ces deux synodes officieux.

[1] N. de Grenier-Fajal, *Une erreur du symbole des apôtres*. Toulouse, 1894.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Balfour : Fondements de la foi. — **Laidlaw** : L'homme d'après la Bible. — **Bradford** : L'hérédité. — **Smyth** : Le gouvernement divin. — **Illingword** : La personnalité en l'homme et en Dieu. — **Voisey** : Le Théisme. — **Fraser** : Philosophie du Théisme. — **Haeckel** : Confession de foi d'un homme de science. **Romanes** : Pensées sur la Religion. — **Denney** : Essais théologiques. — **W.-E. Gladstone** : Etudes religieuses.

Nous désirerions dans ces simples notes attirer l'attention des lecteurs de la Revue sur quelques-unes des productions récentes de la théologie anglaise. Mais, comme le champ dans lequel on pourrait ici glaner est singulièrement étendu, nous nous bornerons dans ce compte rendu rapide à mentionner surtout les œuvres de philosophie religieuse qui nous sembleraient avoir une utilité réelle ou présenter un intérêt quelque peu spécial.

L'un des plus solides ouvrages d'introduction à l'étude des questions que discute la théologie est, sans aucun doute, celui d'un politique éminent, M. Balfour, qui a porté ses méditations sur les *fondements de la foi chrétienne*.[1] L'adversaire qu'il combat c'est l'agnosticisme ou, comme il l'appelle, le naturalisme, qui nous condamne à ne connaître que les phénomènes et les lois qui les relient, et affirme que la seule réalité est « le monde que nos perceptions nous révèlent et qui est l'objet des sciences naturelles. »

Dans la première partie de l'ouvrage, qui porte ce titre : « Quelques conséquences de la foi, » l'auteur place le naturalisme en face

[1] *The Fondations of Belief*, by the Right Hon. A. James Balfour. London, Longmans Gree & C° — and New-York.

[Depuis que ces lignes ont été écrites, l'ouvrage a paru en français sous ce titre : *Les bases de la croyance*, par A. J. Balfour, traduit par G. Art, préface de F. Brunetière. In-8°. Paris, Montgradieu : 7 fr. 50. *Réd.*]

de la morale, de l'esthétique, de la raison, et il aboutit à ceci : Avec le naturalisme la morale devient un catalogue de préceptes utilitaires, la beauté n'est que l'occasion d'un plaisir passager, la raison le passage d'un système à un autre, et, comme les appétits les plus grossiers de l'organisme, cette raison elle-même ne nous est donnée que pour la satisfaction de nos besoins matériels. Le devoir? le sacrifice? Ruse habile de la nature qui nous pousse à des actes d'altruisme parce qu'elle est préoccupée non de notre bonheur, mais de l'existence de ceux qui nous remplaceront ici-bas. C'est ainsi qu'elle nous commande des vertus désintéressées en les recouvrant du manteau splendide dont, seuls, les sentiments moraux peuvent les revêtir.

Dans une deuxième partie : « Raisons de la foi, » M. Balfour montre la faiblesse de la théorie empirique de l'univers. Chose étrange ! Cet empirisme même ne redoute pas d'affirmer que le lien le plus étroit unit le matérialisme à la science, et prétend attribuer à celle-ci et à celui-là une autorité suprême sur les pensées et la conscience de l'humanité ! — L'idéalisme serait-il plus satisfaisant que l'empirisme? Non ; d'où il résulte que nous ne possédons ni un système de métaphysique, ni une théorie de la science qui puissent véritablement satisfaire l'âme humaine. Dès lors « nous ne pouvons nous contenter de cette vue simpliste, autrefois universellement acceptée, que, lorsqu'une divergence réelle ou supposée se produit entre la religion et la science, il faut rejeter le témoignage de la science comme hérétique, ni de cet autre point de vue également naïf, et dont les excès du premier ont été trop longtemps la cause ou l'occasion, que toute affirmation théologique est douteuse, si elle n'est pas confirmée par la science, et fausse si elle ne peut se concilier avec les déclarations des savants en vogue. »

L'auteur a accompli le côté négatif de sa tâche. Il commence dans la troisième partie de l'ouvrage à édifier. « L'autorité et la raison, » tel est le sujet qui l'occupe désormais. Le populaire a cru longtemps que « raison » et « droit » sont équivalents, et que « l'autorité » n'est que le refuge des esprits étroits ou absurdes dans leur bigoterie. A ce point de vue, l'autorité n'a nulle place parmi les causes légitimes de la foi et la raison « peut seule sagement façonner les convictions de l'humanité. » Pure exagération ! Nulle société ne pourrait exister si chacun de ses membres ne devait agir que d'après des principes qu'il se fût formés *de novo*.

Que disons-nous ? Jamais cet état de choses ne pourrait se produire, parce qu'il est impossible à l'individu d'entreprendre sa marche dans la vie, l'âme entièrement affranchie des influences prédisposantes de l'éducation et du milieu dans lequel elle est jetée. Les effets de la raison sur nous sont insignifiants si on les compare aux influences puissantes que l'autorité et parfois la coutume exerçent sur notre esprit, même à notre insu, soit comme individus, soit comme membres d'une famille, d'un parti, d'une nation ou d'une église. N'y a-t-il pas comme un « climat psychologique » à l'influence duquel nous ne pouvons échapper et qui constitue comme une base irrationnelle sur laquelle s'élève l'édifice de nos croyances? comme une source de pensées et de sentiments à laquelle nous puisons à chaque heure, et d'après lesquels nous agissons. Les croyances, les idées qui nous dirigent le plus habituellement, nous nous les approprions non par un raisonnement conscient, mais comme un don reçu par héritage, en un mot par des moyens auxquels la raison n'a point de part. Disons que c'est de l'autorité que la raison tire les prémisses les plus importantes de ses syllogismes.

Nous voici parvenus à la quatrième partie. Ici l'auteur expose les idées qui nous aideront à nous former une philosophie provisoire, et nous conduiront sur le seuil de la théologie. M. Balfour estime qu'une présupposition telle que celle d'un « Dieu vivant » est nécessaire à la science. Si on l'admet dans ce premier domaine on ne peut la refuser à l'éthique, à l'esthétique et à la théologie. Acceptée comme un principe général applicable à la foi, elle nous donne la solution de quelques-unes au moins des difficultés que le naturalisme ne peut résoudre. Ici du reste on ne peut s'arrêter à un pur théisme. Qui nous dira en effet l'intérêt moral que Dieu prend à nous ? Tous les membres de l'humanité ne peuvent s'adonner à l'analyse spéculative de leur nature morale qui seule nous les fournirait. Qui fera donc pénétrer en nous cette vérité essentielle qu'aux yeux de Dieu l'immutabilité des cieux est d'importance moindre que la croissance d'une âme humaine dans le domaine moral ? Il n'y a nulle part de moyen plus efficace pour atteindre ce but que la doctrine chrétienne de l'Incarnation.

Disons en terminant que ce qui constitue une force décisive dans l'argumentation de l'auteur c'est la preuve qu'il nous donne que la science a besoin d'affirmations d'abord sans preuve, et de présuppositions, aussi bien que la théologie ; et qu'il n'y a aucune

des difficultés que l'on soulève contre les fondements de la foi religieuse, que l'on ne puisse élever dans une égale mesure ou dans une mesure supérieure contre les fondements de la science elle-même.

Cet ouvrage remarquable a été l'objet d'un grand article du professeur Kaftan de Berlin dans les *Preussische Jahrbücher* : « Introduction à la théologie » imprimé depuis lors à part, il y a quelques mois. Comme M. Balfour, le Dr Kaftan cherche à limiter la sphère des sciences naturelles, et nie qu'elles aient le droit d'exercer leur juridiction dans le domaine de la philosophie et de la théologie. Enfin l'un et l'autre, en établissant les bases sur lesquelles ils élèveront leur édifice, choisissent, comme le sol solide qui pourra le supporter, les besoins pratiques de l'être humain.

L'enseignement de l'Ecriture sur *la nature humaine*, tel est le sujet exposé par le Dr Laidlaw[1]. Rejetant la théorie de la triple division de l'être humain, il affirme que, selon les saints livres, l'homme est composé de deux éléments, l'un « dérivé de la terre, » l'autre « déposé en l'homme par le souffle divin. » Dans le Nouveau Testament, les mots âme et esprit sont employés librement, et l'un pour l'autre, pour désigner la nature intime de l'homme. Pour la psychologie biblique, le mot esprit indique d'abord l'origine divine de la vie physique elle-même en l'homme ; en second lieu l'aspect le plus intime de la vie intérieure naturelle ; enfin dans le système le plus récent de la pensée chrétienne (Paul) la vie regénérée ou spirituelle par laquelle l'homme est de nouveau uni à Dieu par Jésus Christ. Quant à l'image de Dieu en l'homme, elle consiste dans l'intelligence, la conscience et la personnalité. L'original divin d'après lequel l'homme a été formé nous est ainsi présenté non comme une pure volonté souveraine mais comme un amour absolu.

L'auteur touche à l'idée de la préexistence de Jésus Christ et fait observer que les relations entre le Logos préexistant et l'humanité, considérées comme une préparation à celles qu'il devait avoir avec l'homme dans son Incarnation, ont une portée considérable dans la sotériologie du Nouveau Testament. Il estime aussi que de grandes déclarations encore inexplorées des Saints Livres unissent la relation du Fils à l'univers, et celle du Rédempteur glorifié au rétablissement de toutes choses. Après avoir montré

[1] *The Bible Doctrine of Man*, by J. Laidlaw, D· D. Edinburgh, Clark.

l'insuffisance de la théorie de l'immortalité conditionnelle, il y trouve une preuve de l'impossibilité d'accepter la division tripartite de l'homme sur laquelle elle s'appuie, et montre qu'une conception vraie de l'immortalité est intimement unie à une doctrine saine de la nature humaine.

C'est également de l'homme que le Dr Bradford s'occupe dans son récent ouvrage sur l'*hérédité*[1]. Ici de graves problèmes ont été soulevés par les savants. L'auteur s'est minutieusement enquis des faits et des prétentions avancées par les écoles rivales de Darwin et de Weissmann dont il expose très clairement les doctrines. A ces faits, il en a joint un certain nombre empruntés à ses études et à sa propre expérience. Il reconnaît la force de l'argument tiré des tendances qui sont transmises par l'hérédité, et se demande quelle influence ces idées doivent avoir sur nos conceptions de la responsabilité morale. Il est si désireux de n'oublier jamais l'influence des mauvais éléments dans l'héritage que le criminel a reçu de ses pères, qu'il serait porté à tenir à peine un compte légitime de cette grande vérité que l'hérédité est le moyen divin que Dieu a choisi pour conserver les vertus ou les grâces acquises péniblement par plusieurs générations. L'auteur discute ensuite tous les sujets qui se rattachent à ce grave problème, éducation, paupérisme, vice et crime. Il arrive enfin à celui de la foi et à toutes les questions qui se rapportent à la personne de Christ. Pour lui « le salut est la délivrance de la loi de l'hérédité, en tant que celle-ci touche à la possession et à la transmission d'une nature mauvaise. C'est la substitution en l'homme d'une ente pure à une ente affaiblie et corrompue, » et il cite à ce sujet les mémorables paroles de saint Paul : « Nous soupirons en nous-mêmes en attendant la rédemption de notre corps. » Dans le dernier chapitre, il affirme que Christ ne peut être expliqué par les lois de l'hérédité ou de l'influence du milieu.

Le *gouvernement de Dieu* dans sa relation avec l'évolution de l'humanité, tel est le sujet qu'étudie M. Smyth[2]. Spencer ne peut admettre que Dieu se manifeste en Christ d'une manière personnelle. Ce philosophe prétend que la science dépouillera de plus en plus l'objet de la religion de tous les attributs humains dont

[1] *Heredity and Christian Problems*, by A. H. Bradford, D. D. London, Macmillan.

[2] *The Government of God, in relation to the Evolution of Man* by W. W Smyth (Stock).

l'anthropomorphisme des siècles passés l'a revêtu, pour ne laisser à l'homme, comme le Dieu de l'avenir, que l'Inconnaissable. Il estime que la Puissance insondable peut posséder un mode d'existence supérieure à la personnalité. Notre auteur maintient fermement, au contraire, que dans ses douleurs, dans sa mort, sous tous les cieux, l'homme a aspiré non à une réalité vaporeuse et vague, supérieure à la personnalité, mais bien à un Dieu personnel. Pour lui, la limite suprême du progrès poursuivi dans l'évolution n'a pu être atteinte que lorsque Dieu est venu lui-même directement en aide à la créature humaine. Il affirme, en un mot, que pendant les siècles écoulés depuis Adam, ce progrès qui atteint en Christ son point culminant s'est poursuivi sans relâche, et c'est cela même qui constitue la pensée profonde du gouvernement divin.

C'est un sujet intimement uni au précédent ouvrage qu'étudie Illingworth[1] : *La personnalité humaine et la personnalité divine*. Après avoir montré comment l'homme arrive d'une manière successive à la reconnaissance de sa propre personnalité, et analysé les éléments qui constituent cette conception complexe, il trace à grands traits l'évolution de l'idée de la personnalité en Dieu, atteignant son point suprême dans la doctrine de la Trinité. Mais si Dieu et l'homme sont des personnes, il est manifeste qu'une communion peut s'établir entre eux. « Il est naturel que, dans la mesure de l'énergie de notre foi en un Dieu personnel, nous attendrons qu'il se revèle non seulement à quelques rares privilégiés, mais à la race humaine. » « Nous ne pouvons concevoir une personne appelant librement à la vie des personnes distinctes d'elle, à moins que son dessein, ne soit d'entrer en relation avec elles. »

Les signes de cette attente, l'auteur les trouve 1° dans les plus anciennes manifestations religieuses, qui sont surtout préhistoriques ; et 2° dans toutes les grandes religions antérieures au christianisme. « Le théiste a le droit d'aborder l'histoire religieuse de l'humanité avec une présomption initiale. Il croit en un Dieu personnel, et le besoin de se communiquer à autrui est un élément de toute personnalité. La prière montant vers la divinité et la réponse à la prière sont les deux faces d'un seul et unique fait spirituel. En conséquence, il s'attend à trouver la religion

[1] *Personality human and divine*, by Illingworth, M. A. London. Macmillan.

universellement établie, dès le moment où l'homme commence à mériter le nom d'homme ; et il est assuré que partout où ces manifestations religieuses se sont produites, leur contre-partie divine s'est aussi rencontrée. Cette foi ne repose pas sur les déclarations de l'histoire, mais sur l'analyse de sa personnalité elle-même et de son expérience religieuse. Il la porte avec lui, non comme une induction déguisée, mais comme une attente antérieure aux faits eux-mêmes dans l'étude des faits de l'histoire. » C'est cette longue attente de l'humanité, dont il a tracé l'origine et l'affirmation graduelle, qui a trouvé sa satisfaction finale dans l'Incarnation de Jésus Christ.

Pour le Rév. Voisey *le théisme* est la religion du sens commun[1]. Il a la valeur d'une science parce qu'il est basé uniquement sur des faits et des faits naturels que nul ne conteste. Mais ce Dieu, sans l'affirmation de l'existence duquel les phénomènes de ce monde seraient inexplicables, est-il bon ou mauvais ? L'auteur démontre avec beaucoup de soin qu'il est bon. Il sonde alors le sens de la douleur et de la mort et découvre l'élément de bonté qu'ils renferment, et le rapport qui les unit à l'amour divin. Si nous pouvons le suivre jusque là, ce que nous ne saurions admettre ce sont les déclarations suivantes : « Le théisme doit entrer en conflit avec la révélation et en ruiner les bases, comme il le fait pour l'athéisme. » Si on l'interprète comme le font les écoles extrêmes, peut-être pourrait-on hasarder une opinion rapprochée de celle-là ; sainement entendue, la Révélation ne sera jamais rendue inutile ni ruinée par le théisme.

C'est ce que confirme le théologien Fraser dans sa *Philosophie du théisme*[2]. Si nous lui demandons quelle est la solution du problème de l'univers la plus raisonnable pour l'intelligence et la seule suffisante pour la nature humaine, il nous répondra que c'est la solution théiste. Le matérialisme peut-il rendre compte de ce problème obscur ? Non, car il ne fait de l'univers réel qu'un ensemble de molécules en mouvement, et il affirme sans preuve qu'il a découvert dans la matière ce que la conscience universelle ne trouve qu'en l'homme et en Dieu. Le panthéisme est également impuissant à cet égard. Tandis que le matérialisme introduit

[1] *Theism as a science of natural Theology and natural Religion.* London. Williams and Norgate.

[2] *Philosophy of Theism*, by A. Campbell Fraser, L L D. Edinburgh and London, Blackwood.

dans la conception de la matière des éléments contradictoires à l'idée de la matière elle-même, le panthéisme la déifie. Mais il aboutit d'abord à anéantir la moralité et ensuite l'acte intellectuel et le produit de cet acte. En effet la matière n'étant rien sans la conscience, et le monde des choses extérieures dépendant de la perception consciente que l'homme en a, il s'ensuit que cet univers naît et meurt avec la personne qui en fait l'expérience. Mais la difficulté essentielle que présente ce système, est une difficulté morale. Comment, avec le panthéisme, expliquer le remords, la responsabilité, l'entrée du mal dans l'existence ? La nature ne peut être comprise que lorsqu'elle est considérée comme une révélation de Dieu. L'homme doué d'une intelligence consciente d'elle-même et du pouvoir de se déterminer par lui-même est le type éclatant du divin. Dieu enfin est tout ensemble l'être connu et inconnu. Il est le modèle parfait des plus hautes qualités qui se rencontrent en l'homme, qualités qu'il possède au degré suprême, tandis qu'il y a en même temps en lui des côtés de sa nature par lesquels il demeure transcendant pour nous.

Notons en passant cette observation profonde : « Le savant ne parvient à la science du monde physique que par un saut dans les ténèbres, nous voulons dire que par un acte de foi qui lui donne l'assurance qu'il ne sera pas confondu pour avoir cru à la présence d'un ordre et d'une fin dans la nature. La religion aussi est un saut dans les ténèbres ; mais l'homme le fait dans la foi et l'espoir en l'action constante d'une raison morale parfaite, considérée comme la base de l'ordre physique et de plus comme la conception la plus haute que l'homme puisse avoir du principe universel de la vie. C'est ainsi que la foi morale et religieuse enferme en elle et justifie la foi en la nature elle-même. »

Ce sont deux livres bien différents que les deux derniers ouvrages de deux savants, Ernst Hæckel : *Confession de foi d'un homme de science*, et celui de Georges John Romanes, le naturaliste, qui porte le même titre que le livre immortel de Pascal : *Pensées sur la religion*[1]. Le premier énonce tout ce qu'on peut affirmer en faveur du monisme, et rejette avec énergie la doctrine de l'immortalité personnelle, tout en voulant d'autre part conser-

[1] *The confession of Faith of a Man of science*, translated. London, Adam and Ch. Black.

Thoughts on Religion, edited by Ch. Gore, London, Longmans.

ver une certaine ombre de religion. Le Dieu du vingtième siècle sera, selon lui, un vague « Idéal divin trinitaire » combinant les trois uns divins, le vrai, le beau et le bien. L'autre livre nous offre le noble spectacle d'une haute intelligence, d'une âme généreuse, s'avançant pas à pas, d'un pur scepticisme vers une foi spirituelle qui la ramène sur le seuil du sanctuaire chrétien et l'y introduit de nouveau.

Mentionnons encore les *conférences* du Dr Denney, données d'abord à Chicago et qui ont paru ensuite en Angleterre[1].

Selon lui, briser les liens qui rattachent la théologie à la métaphysique et à la science, c'est la priver des appuis qui lui sont le plus indispensables. La devise de l'auteur est celle-ci : Revenir à Christ. Tout y ramène, l'homme, sa nature, sa chute, son relèvement. L'homme d'abord. L'ancienne théologie était portée à ne voir en lui qu'un esprit. La science ne voit en l'homme que l'hérédité. La religion discerne autre chose dans cette loi fatale qui pèse sur l'homme. Elle lui impose une épreuve morale, mais elle lui offre l'occasion d'affirmer sa liberté personnelle et de faire l'expérience de la puissance de la grâce de son Dieu. Lorsque nous comprenons ce qu'est l'homme, nous voyons que, pour lui, la mort demande une explication qui n'est plus nécessaire lorsqu'il s'agit de créatures dont l'existence est limitée par la nature elle-même. Cette explication nous est fournie par l'Ecriture, lorsqu'elle fait de la mort la punition du péché. L'auteur montre alors dans l'expiation proclamée par l'enseignement apostolique le centre même de l'Evangile, le pivot de diamant sur lequel tourne tout le système de la vérité chrétienne. Au reste qu'est ce que le christianisme ? « La religion chrétienne, telle que le Nouveau Testament nous la présente, est la religion des fidèles qui croient que Christ est vivant et règne en grâce, et qu'ils sont en communion vivante avec un Seigneur vivant. Pour les apôtres le Sauveur glorifié était élevé au-dessus des conditions du temps et de l'espace. Il est le roi de la miséricorde, tout puissant, toujours présent, vivant dans toute l'énergie de la vie qu'ils ont contemplée pendant qu'il était sur la terre... Sans cette conception la religion chrétienne ne serait jamais née. Sans elle, elle n'eût pas survécu à la première génération des disciples du roi de gloire. »

[1] *Studies in Theology*, by the Rev. James Denney, D. D., London, Hodder and Stoughton.

C'est par un politique théologien que nous avons commencé cette revue rapide, c'est par un illustre vieillard dont le nom est cité avec honneur dans les pages de l'histoire politique de l'Angleterre que nous la terminerons. Après avoir donné une édition définitive des œuvres de l'évêque apologiste Butler, M. Gladstone vient de publier des *Etudes* qui lui ont été suggérées par les affirmations de l'*Analogie*[1]. Bien que Butler ne puisse être placé parmi les philosophes anglais de premier ordre, M. Gladstone estime qu'une grande partie des critiques qui sont dirigées contre lui s'égarent parce qu'elles oublient la tâche spéciale qu'il s'était proposée. L'œuvre d'un apologiste, à ses yeux, consiste à prouver que pour donner une sérieuse attention à la religion, l'homme n'a nul besoin de faire le sacrifice des exigences légitimes de son intelligence; cette tâche Butler l'a remplie.

Une des portions les plus importantes de ces études est consacrée au sujet de la vie future. Cette question reçoit plus d'attention de M. Gladstone qu'elle n'occupe de place dans l'œuvre de Butler. Il s'en justifie d'une manière très solide en faisant observer que la condition des hommes après la mort est une portion des vérités divines dont l'importance semble, au silence que l'on garde trop généralement sur ce sujet, échapper à la méditation et à la pensée de nos contemporains, de sorte que nous courons le danger de la perdre entièrement de vue, à notre grand détriment. Il consacre deux chapitres à l'histoire de cette doctrine étudiée dans l'Ancien Testament et dans les annales de l'Eglise chrétienne, et déploie, dans ce dernier domaine, une science dont un théologien de profession serait jaloux. Il montre que pendant les premiers siècles la question de l'immortalité demeura ouverte, la destinée des méchants ne nous étant pas représentée dans l'Evangile comme l'exacte contrepartie de celle des justes. Plusieurs causes empêchèrent les premiers chrétiens de concentrer leurs réflexions sur cette doctrine. Ils étaient appliqués plutôt à la pratique qu'à la théorie dans toutes les questions religieuses, et le retour si prochain de Christ absorbait à ce point leurs pensées qu'il réduisait presque à néant l'intérêt que devait exciter la question plus large de l'immortalité. Augustin fixa ici le point de vue ecclésiastique. Il affirma que l'âme était par nature immortelle, et le châtiment

[1] *Studies subsidiary to the Works of Bishop Butler*, by the Right Hon. W. E. Gladstone. Oxford, Clarendon Press.

des non-élus sans fin. Les savants le suivirent. « La pensée du chrétien, pris individuellement, fut enfermée désormais dans des limites étroites. » Mais la « question de l'immortalité chrétienne n'avait pas été soumise à l'épreuve d'une controverse large et publique ; elle s'était introduite subrepticement dans l'Eglise par une marche progressive silencieuse et effective. »

M. Gladstone critique avec la prudence convenable dans un sujet entouré de mystères les diverses théories en honneur sur la destinée future des méchants. Il rejette la théorie de l'universalisme comme opposée à l'Ecriture. Il ne peut accepter non plus celle de l'immortalité conditionnelle qui, à ses yeux, semble créée pour permettre d'employer le langage des saints Livres, en abandonnant leurs enseignements. Il associe la théorie à laquelle il se rattache lui-même à une spéculation remarquable de Butler. On pourrait concevoir, dit l'évêque de Durham, que, dans quelque période éloignée, la vertu se déployât d'une manière si admirable dans l'ordre des créatures fidèles et pieuses, que cette vertu éclatante contemplée alors par les vicieux pût, par l'influence de l'exemple, ou par tel autre moyen, produire une réforme dans le cœur de ceux qui ont besoin de s'amender. Notre auteur limite l'application de cette pensée aux âmes qui se trouvent dans la période qui suit la mort et précède la résurrection et que l'on nomme l'état intermédiaire. Il ne pense pas que l'Ecriture nous autorise à admettre une seconde épreuve pour les chrétiens dont l'épreuve morale se réalise dans la vie présente. Il estime toutefois que nous pouvons garder l'espérance qu'un grand nombre de ceux qui quittent cette existence dans un état d'âme équivoque aux regards humains peuvent avoir reçu en eux le germe d'une vie nouvelle et qu'il est possible qu'ils trouvent à la fin miséricorde auprès de Dieu.

« Cette supposition de Butler, ajoute notre auteur, n'est autre chose qu'un développement de la foi rationnelle et philosophique aux lois qui régissent la condition des croyants trépassés, foi que la plus grande partie de l'Eglise chrétienne a toujours précieusement gardée. L'Eglise du Sauveur a marché ici dans le sentier ouvert par saint Paul dans sa prière pour Onésiphore. Elle a condamné ce qu'on a nommé un sommeil de l'âme, spéculation qui n'aboutirait à rien moins qu'à affirmer la suspension de son existence. Cette idée est du reste en opposition avec l'Ecriture et la raison elle-même qui nous montre notre nature constituée de telle

sorte qu'elle doit se discipliner et avancer par l'activité que suppose cette existence prolongée. C'est aussi avec raison qu'on estime que l'intervalle compris entre la mort et la résurrection (*status intermedius*) a pour objet d'affermir chez le chrétien la bonté acquise et les saintes habitudes conquises par la lutte, aussi bien que d'effacer tout ce qui demeure en lui des infirmités et des vices de l'humanité. Le développement du point de vue que nous suggère Butler se résume en ceci : L'Eglise ne peut en général connaître que l'état moral de ceux qui ont donné, avant leur mort, des preuves de repentance et de foi. Mais partout où cette manifestation est insuffisante, le Tout-puissant peut réserver à une situation morale qui ne relève que de lui seul un développement moral qu'une sanctification plus évidente avait déjà produit chez d'autres fidèles avant le trépas. Quant aux âmes qui, déjà ici-bas, lui avaient voué leur fidélité, le Créateur peut réserver pour elles dans cet état futur l'achèvement de ce progrès vers la perfection commencée déjà ici-bas. » (p. 252.)

Pieuses espérances qui n'ont rien qui puisse étonner ceux qui, avec l'enseignement des saints Livres, considèrent qu'un temps d'épreuve morale est réservé, dans la période mystérieuse qui suit le trépas, à la grande majorité de l'humanité, qui, pendant les jours de la vie présente, n'a jamais entendu l'appel de l'Evangile. M. Gladstone discute encore dans cet ouvrage les questions du déterminisme, des causes finales, des miracles. Sa parole est si jeune, sa discussion si vivante qu'on se demande avec étonnement comment le « grand vieillard, » a pu conserver jusqu'au soir de la vie cette ardeur généreuse, qui nous rappelle involontairement la promesse du Livre divin aux serviteurs de l'Eternel : « Ils prennent le vol comme les aigles. Ils courent et ne se lassent point. Ils marchent et ne se fatiguent point. » (Esaïe XL, 31.)

GUSTAVE ROUX.

REVUES

Theologische Studien und Kritiken

Première livraison 1896.

Weiss : Problèmes pauliniens, II. — *Köstlin :* L'épiscopat dans l'Eglise morave et l'idée catholique et anglicane de la succession apostolique.— *Roth :* Nicolas Maurus.— *Roth :* Léonard Brunner. *Schläger :* La dépendance de l'évangile de Matthieu vis-à-vis de celui de Luc. — *Rüegg* : Les écrits de Luc et les conditions imposées dans l'antiquité à la composition des livres. — *Nestle :* Quelques remarques sur le « codex Bezæ. » — *Caldemeyer :* 1 Cor. XIII, 13. — *Lechler :* Le Nouveau Testament atteste-t-il d'une manière historiquement sûre la descendance davidique de Jésus de Nazareth ? — *Häring :* Encore la δικαιοσυνη θεοῦ dans Rom. I, 17. — *Buchwald :* A propos de l'écrit de Luther intitulé : « Une épître au sujet du livre sévère contre les paysans. »— *Buchwald :* Quand est-ce que Luther a célébré la première ordination ?— *Burckhardt :* Les circonstances domestiques de Luther. — *Schott :* Un autographe de Luther et de Mélanchthon. — *Knaake :* Remarques sur une dépêche du nonce Aléandre, 1521.— *Nestle :* Une proposition. — Bulletin.

Seconde livraison.

Kabisch : Le premier macarisme. — *Jüngst :* L'évangile de Luc est-il d'un caractère paulinien ? — *Græfe :* Notes de critique textuelle sur les trois derniers chapitres de Luc. — *Phil. Meyer* : Joseph Bryennios comme théologien.— *Nestle :* Deux variantes dans l'histoire des Gadaréniens. — *Drews :* Remarques sur les disputes académiques de Mélanchthon. — *Buchwald :* Une lettre inédite de Bugenhagen.— *Burckhardt :* Inscriptions bibliques des réformateurs.— *Kawerau :* De la formule liturgique de la consécration dans la célébration luthérienne de la cène. — Bulletin.

Troisième livraison.

Link : Les interprètes de Pierre. — *Blass :* Nouveaux témoins pour le texte des Actes des Apôtres.— *Clemen :* La notion de la religion et les diverses façons de la concevoir. — *Kirn :* La loi dans la morale chrétienne. — *Dürselen :* Un exposé de la foi chrétienne du point de vue de l'état de grâce. — Bulletin.

Quatrième livraison.

Strack : La priorité du livre de Job par rapport aux prologues des Proverbes. — *Borchert :* Le nom de Dieu Iahvé-cebaoth. — *Köppel :* Inspiration et autorité. — *Blass :* Luc XXII, 15 sqq. — *Nestle :* τελειος = οικτιρμων. — *Hoffmann :* « Cela s'est fait à bonne intention. » — Bulletin.

Zeitschrift für Kirchengeschichte

XVIe vol. Quatrième livraison.

Gœtz : Etudes sur l'histoire du sacrement de la pénitence, II. — *Kluckhohn :* Contributions documentaires à l'histoire de la vie religieuse et morale du clergé catholique dans le diocèse de Constance au XVIe siècle. — *Ernst :* Basile le Grand et ses relations avec les Occidentaux. — *Jülicher :* Un écrit épiscopal gaulois du VIe siècle, comme témoin de la constitution de l'église montaniste. — *Haupt :* Les pèlerinages d'enfants de 1455 à 1459. — *Krüger :* Notes de critique textuelle sur l'écrit de Luther : « Aux pasteurs, contre l'usure, » 1540. — Variétés.

XVIIe vol., première et seconde livraisons.

Seeck : Etudes sur l'histoire du concile de Nicée. — *Priesack :* Louis de Bavière et son appel de Sachsenhausen. — *Schröder :* Les danseurs de Kölbigk. — *Brieger :* Remarques critiques sur la nouvelle édition de Luther. (Seconde section.) — *Fritzsche :* Sur Bachiarus et Peregrinus.— *Seebass :* Règle de saint Colomban. — *Tschackert :* L'écrit « Determinatio pro quietatione conscientiæ simplicium, » attribué à d'Ailli, est l'œuvre de Gerson. — *Bossert :* Sangerhausen dans la lettre de Luther du 19 novembre 1521. — *Meyer :* Anabaptistes en Souabe. — *Kolde :* Une tentative romaine de réunion de l'an 1531.— *Haupt :* Inquisition, superstition, hérétiques et sectes au moyen âge. II.— Notes diverses relatives à l'histoire de la réformation par MM. *Kawerau, Kolde*, etc.

Troisième livraison.

Seeck : Etudes sur l'histoire du concile de Nicée. (Fin.)— *Schultz :* Pierre de Murrhone, comme pape Célestin V. (I.). — *Albrecht :* Etudes sur la missive de Luther aux chrétiens de Riga et de la Livonie, de l'an 1524. — *Tschackert :* Suppléments à l'histoire de la réformation en Prusse. — Notes historiques diverses de MM. *Tschackert* et *Wilkens*.

Beweis des Glaubens

Juillet 1895.

Wandel : A la mémoire du Dr J.-E. Erdmann (professeur de philosophie à Halle). — *Steude :* L'éthique du monisme (*suite*). — *Zöckler :* Les apologètes du second siècle. — Miscellanées.

Août.

Ehrenhausz : Jésus-Christ fils de Dieu et la philosophie allemande. — *Steude :* L'éthique du monisme (*suite*). — *Zöckler :* Le site du paradis. — Mélanges.

Septembre.

Ehrenhausz : Jésus-Christ et la philosophie allemande (*fin*). — *Steude :* L'éthique du monisme (*fin*). — Mélanges.

Octobre.

O. Erdmann : La doctrine de la divinité de Christ et la vie chrétienne. — *Reinh. Hoffmann :* Henrik Ibsen et son drame : César et Galiléen. — *Schmidt :* L'éternité et la toute-puissance de Dieu et la liberté de l'homme. — Mélanges.

Novembre.

G. Samtleben : Socrates redivivus, contre les aberrations de notre époque. — *Hornburg :* Matthias Claudius. — Divers.

Décembre.

P. Schwartzkopff : L'anamartésie de Jésus-Christ. — *Hornburg :* M. Claudius (*fin*). — Divers. — Table des matières.

Janvier 1896.

F. Pfeiffer : Prémisses de la théorie de Wellhausen. — *Gottl. Sylvester :* Téléologie dans la création. — *Zöckler :* Lex mosaïca. — Divers.

Février.

Pfeiffer : Prémisses (fin). — *Samtleben :* Le cri après la délivrance dans la mythologie germanique. — *Steude :* Valeur apologétique de l'histoire générale des religions. — *Zöckler :* Etude de la nature et christianisme (de F. Bettex), et : Une philosophie antimatérialiste de la nature (de feu le Dr F. Harms). — Divers.

Mars.

E. C. Fürer : Fin du monde et jugement dernier. — *Julius Schiller :* De la presse. — *Steude :* La plus récente apologie de l'évolutionisme (par Herbert Spencer).

Avril.

A. W. : Bible et science de la nature. — *Zöckler :* Revue d'études apologétiques qui ont paru dans des organes théologiques sans tendance spécifiquement apologétique. — Mélanges.

Mai.

Steude : Valeur apologétique de l'histoire des religions (suite). — *Dörwald :* Socrate comme apologète. — *Zöckler :* Revue apologétique, II. — *Le même :* Depuis quand des hommes vivent-ils sur la terre ? (d'après le théologien catholique P. Schanz).

Juin.

Steude : Valeur apologétique de l'histoire des religions (suite). — *Keerl :* Les étoiles fixes et les anges ; les étoiles fixes et l'analyse spectrale. — *Zöckler :* Revue apologétique, III. — Divers.

Zeitschrift für praktische Theologie

Première livraison 1896.

Baumgarten : Eléments d'une cure d'âme psychologique exercée sur l'homme pécheur. — *Claudius :* Luther et le dimanche, II. — *Köhler :* Eglise de Christ et Eglise nationale. — *Smend :* Certitude de la foi et autorité scripturaire. — *Wurster :* Sermon prêché la veille du congrès évangélique-social à Erfurt (1 Cor. IX, 19). — Bulletin.

Deuxième livraison.

Bornemann : Après le procès contre les Alexiens (de l'asile des aliénés de Mariaberg). — *Baumgarten :* Le profit que la théologie pratique peut retirer des ouvrages les plus récents sur le droit ecclésiastique, III. — *Heyn :* Sermon pour la fête anniversaire de Sedan (Es. XLIV, 21-23). — Bulletin.

Troisième livraison.

Malo : L'enseignement du catéchisme à l'école et à l'église. — *Diehl :* La cérémonie de l'imposition des mains et la formule de confirmation « Reçois le Saint-Esprit, » d'après la liturgie hessoise de 1566. — *H. von Schubert :* Mariage civil obligatoire et facultatif. — *Ehlers :* Sermon sur Hébreux V, 8 et 9. — Bulletin.

Quatrième livraison.

Schian : L'homilétique d'André Hyperius, sa valeur scientifique et pratique. — *Förster :* Le « droit ecclésiastique » du Dr Karl Köhler. — *Ernst :* Léonard Brunner (premier prédicant évangélique à Worms) et son catéchisme (1543). — *Keeser :* Sermon sur 2 Tim. I, 7. — *Baumgarten :* Allocution nuptiale (Rom. XIV, 7) et baptismale (Luc II, 12). — Bulletin.

Theologische Zeitschrift aus der Schweiz

Première livraison 1896.

Hs. Nabholz : Comment développer l'intérêt pour l'Eglise à notre époque et en particulier dans nos paroisses zuricoises ? — *E. Blösch :* J.-P. Romang et sa philosophie de la religion. — *V. Ryssel :* L'influence de la littérature syriaque sur l'Occident. — Bibliographie.

Deuxième livraison.

R. Hoppeler : Les chartreux de Géronde près Sierre (Valais). *M. Lauterburg :* Habacuc. — *Lindemann :* Le cadran d'Achaz. — *V. Ryssel :* Otto-Fridolin Fritzché († 9 mars 1896). — *R. Bär :* Etudes sur Gen. I-III. — *Ryssel :* Note concernant la vie de Grégoire Thaumaturge.

Troisième livraison.

Paul Kind : Ulrich Zwingli et François II Sforza (1531). D'après leur correspondance par l'intermédiaire du secrétaire Giov. Dom. Panizzone. — *Traugott Ganz :* Le plus ancien catéchisme de Saint-Gall (1527). — *R. Schöller* : Véritables et prétendues révélations divines.

Quatrième livraison.

Schöller : Véritables et prétendues révélations divines (suite). — *K. Widmer :* Le pasteur au lit des malades. — Bulletin.

Neue kirchliche Zeitschrift

Janvier 1896.

Buchrucker : La liberté de la science. — *Th. Zahn :* Contributions récentes à l'histoire du Symbole. — *V. von Strauss und Torney :* La crédibilité de l'Ancien Testament. — *Bœttcher :* A propos de la liturgie de la cène. — *F. Clüver :* La prière de consécration dans la liturgie de la cène.

Février.

Th. Zahn : Contributions à l'histoire du symbole (fin). — *Ed. König :* Deux questions capitales concernant l'Ancien Testament: I. Les visions des prophètes : II. Le sens historique chez les historiographes israélites. — *K. Clemen :* Paul et l'Eglise de Thessalonique. — *Ostertag :* Les écrits de P. Schäfer sur la mission intérieure.

Mars.

Caspari : Avantages et déficits de la vie d'église luthérienne. — *W. Walther :* Un prétendu traducteur de la Bible au moyen âge (le dominicain J. Rellach, du diocèse de Constance). — *J. Dräseke :* Joseph Bryennios. — *Franz Schnedermann :* La conscience historique de l'ancienne communauté israélite. — *Winter :* Un prophète de la Saxe électorale (le superintendant V. E. Löscher, de Dresde † 1749).

Avril.

R. Zehnpfund : La transformation de la notion luthérienne et biblique de la foi dans la théologie moderne. — *K. Kühn :* Dernier voyage et année de la mort de l'apôtre Paul. — *Rich. Wegener :* Luc XVII, 20-21. — *A. Freybe :* Eglise et coutume populaire.

Mai.

Julius Muethel : La liturgie de la consécration dans l'acte de la communion (dans l'église luthérienne de Russie). — *W. Vollert :* L'importance de l'ascension de Christ pour le chrétien.

Juin.

A. Köhler : L'Ecriture sainte en tant que Parole de Dieu. — *E. Sehling :* Le droit matrimonial d'après le projet de code civil pour l'empire allemand. — *E. Sellin :* Une trouvaille, non sans importance pour l'histoire d'Israël, récemment faite en Egypte.

Revue internationale de théologie

Avril-Juin 1896.

Richterich : A la mémoire de l'évêque Reinkens. — *La direction :* Simples remarques sur l'encyclique du patriarche Anthimos de Constantinople. — *Langen :* La théologie scolastique et la théologie tridentine (all.). — *Nikanor Ruzitschitsch :* La vie ecclésiastique et religieuse des Serbes (fin). — *R. N. E.* Aperçu de la plus récente bibliographie théologique chez les Serbes (all.) — *Papkoff :* Les confréries religieuses dans l'ancienne Russie. — *E. Michaud :* De la visibilité de l'ancienne Eglise catholique en Occident, du IXe siècle à l'époque actuelle. — *Le même :* Etudes eucharistique : III, Paschase Radbert. — *Anglicanus* : Le vrai caractère de la communion anglicane (angl.) — L'archimandrite *Serge :* Le salut selon la doctrine orthodoxe. — *Bergmann :* Matthias de Janow (all.) — *D. Kyriakos :* Le vieux-catholicisme. — Variétés : Les théologiens alexandrins et spécialement Origène, par *D. Kyriakos.* — Deux excommunications au XIVe siècle, par *Bergmann* (all.). — Correspondances. — Bibliographie théologique. — Chronique.

Juillet-Septembre.

Friedrich : Les écrits encore conservés de l'apôtre des Slaves, Constantin ou Cyrille (all.). *Langen :* Cène, transsubstantiation, messe (all.). — *E. Michaud :* Etudes eucharistiques : IV. Les débats du IXe siècle (fin). — *Le même :* L'ancienne et la nouvelle Eglise en Occident, au IXe siècle. — *A. Kiréeff :* Déclaration du prof. Ossinine à Munich et à Bonn, en 1871 et 1875 (all.). — *J.-J. Lias :* Le cardinal Manning (angl.), — *F. Lauchert :* L'évêque Reinkens théologien et historien (all.). — *Watterich* : La controverse touchant la forme de la consécration (lors de l'eucharistie) au concile de Florence (all.). — *L'abbé ** :* L'Eglise romaine jugée par un de ses prêtres. — Variétés : Un jugement russe sur le vieux-catholicisme et ses relations avec l'Eglise orthodoxe d'Orient. — Nos relations avec les trépassés, par *A. Ferrein* (all.). — Bibliographie. — Chronique.

ESSAI SUR LA NOTION DU MIRACLE

considérée au point de vue de la théorie de la connaissance

PAR

ALBERT SCHINZ

> C'est quelque chose d'avoir appris que parmi les questions qui ont le plus agité l'esprit humain, il en est qui n'ont point de solution, ni même de sens.
>
> EDMOND SCHERER.
>
> .....La distinction entre les faits contingents et les faits nécessaires est, quant au fond, la même qu'entre les faits dont on ignore la cause et ceux dont on connaît la nature. SOPHIE GERMAIN.

De récents débats ont mis en discussion un probléme, qui à vrai dire n'a jamais chômé bien longtemps, celui du miracle[1]. La théologie a pris la parole avec MM. Ménégoz et Bois, la science est intervenue se couvrant du pseudonyme de Medicus. Cette joute fut intéressante en ce qu'elle laissait voir toute la distance qui sépare les théoriciens contemporains du miracle, de ceux d'autrefois. On ne s'anathématise plus, on discute; on ne travaille plus à creuser un abîme entre les opinions affirmatives et négatives, on cherche au contraire à combler le fossé profond de jadis, et des deux côtés on espère pouvoir bientôt se tendre la main.

Il ne conviendrait pas toutefois de se faire des illusions, l'entente n'est pas encore parfaite. Et la raison en est, nous paraît-il, que le véritable motif qui a provoqué et permis ce

[1] *Revue de théologie* de Montauban. 1895. Nos 2 et 3. *Revue chrétienne*. 1er juillet et 1er août 1895. Voir aussi : « Lourdes et le surnaturel, » par Medicus. (Paris, Fischbacher, 1895.)

rapprochement échappe, ou tout au moins n'a jamais encore été mis en lumière et reconnu. Qu'on nous pardonne : nous ne voudrions pas avoir l'air de discuter ni la compétence des théologiens, ni celle des hommes de science ; mais il nous semble qu'un élément de la discussion, ne se trouvant ni chez les uns ni chez les autres, devait avant tout être pris en considération ; en d'autres termes, qu'un peu de psychologie n'eût pas été de trop, avant d'entrer en lice. C'est à nous, hommes, que certains phénomènes paraissent miraculeux. La solution du problème du miracle eût dès lors sans doute été hâtée, si avant de la discuter sur le terrain de la théologie ou des sciences naturelles, on l'eût mise à l'étude dans le chantier de la théorie de la connaissance. On dirait vraiment à lire MM. Ménégoz, Bois, Medicus et tant d'autres, que Kant n'a jamais existé ! On discute longuement lois naturelles, et possibilité de violation, ou de dérogation à ces lois, sans même songer un seul instant que ces lois n'existent pour nous qu'en temps que *nous* les concevons comme telles ; on oublie que notre connaissance du monde sensible ne dépend pas seulement de lois existant *peut-être* dans le monde que nous révèle l'expérience, mais qu'elle dépend avant tout des lois de la pensée au travers desquelles nous voyons tout ce que nous percevons de la réalité. En un mot, on ignore absolument la grande conquête de la philosophie moderne, à savoir que ce n'est pas un monde objectif qui tombe sous nos facultés perceptives et qui est livré à notre examen, mais que tout nous apparaît sous le jour d'un subjectivisme inéluctable. Dès lors ce n'était pas la question de savoir ce qu'est en soi le miracle et s'il est possible, qu'il fallait traiter ; d'emblée ce problème aurait pu être écarté comme insoluble. Mais ce qu'il importait de chercher, c'est le caractère que revêt, en tant que *nous* le concevons, le phénomène dit miraculeux, et si une notion adéquate du miracle peut exister *pour nous*. En d'autres termes : *Pouvons-nous, oui ou non, concevoir le miracle comme miracle ?*

S'il allait en effet se trouver par hasard que la notion du miracle est contradictoire, impensable, que le miracle, si on veut analyser l'idée cachée sous ce terme pris dans son sens

propre, nous glisse entre les doigts ou s'évanouit, il n'est pas difficile de tirer la conclusion : toute discussion sur l'objectivité du miracle est superflue. Tout ce qui implique contradiction, tout ce que nous ne pouvons concevoir, est pour nous comme s'il n'existait pas. Et ce quelque chose, existât-il en soi, encore — n'en pouvant rien concevoir — serions-nous empêchés de le savoir. Or, ou nous nous trompons fort, ou la notion du miracle est en effet une de ces notions conduisant à l'absurde : nous ne pouvons pas concevoir un phénomène auquel on pourrait logiquement prêter le qualificatif « miraculeux. »

Il est évident que nous ne nions pas qu'on ait pu déclarer un phénomène miraculeux, — aussi bien qu'on a pu déclarer réelle une apparition hallucinatoire; — ni même qu'on ait pu mettre une certaine idée sous ce mot miracle quand on s'en est servi. Mais ce que nous affirmons, c'est qu'en serrant d'un peu près ces représentations qu'on se faisait du miracle, on ne peut les maintenir à cause des conséquences qu'elles entraînent à leur suite ; non pas, encore une fois, dans le monde objectif — car là, comme on l'a très justement dit, il faudrait autant de connaissances pour avoir le droit de nier le miracle que pour l'affirmer, — mais dans le monde tel qu'il s'impose à notre connaissance subjective. D'une part nous verrons que la seule idée qu'on pourrait cas échéant se faire du miracle est incompatible avec certains éléments de la pensée qui s'imposent à priori ; c'est-à-dire que les conditions du miracle objectivement conçu, ce qu'on pourrait appeler les postulats du miracle, n'existent pas. D'autre part nous serons contraint de reconnaître que si on ne peut maintenir cette conception-là du miracle (qui est la conception traditionnelle, le miracle dans le sens de prodige non conforme ou contraire aux lois naturelles), le miracle en tant que miracle objectif tombe du même coup. Oui ! il faut alors oser voir les choses en face et et ne pas faire comme tant de théologiens modernes qui reculent devant les conséquences, c'est-à-dire chercher à donner au miracle subjectif, qui seul nous reste, une couleur d'objectivité qui ne lui appartient absolument pas. Nous tenons à être très net et à éviter avant tout d'habiller les concepts

de termes inadéquats, donnant le change aux lecteurs, peut-être aux auteurs même qui s'en sont servis[1] : on n'a plus le droit de considérer comme miracle un phénomène qui est déclaré conforme aux lois naturelles.

Pour nous (et, croyons-nous, pour quiconque ne reste pas à mi-chemin de son argumentation), serait *miracle* tout phénomène non conforme aux lois naturelles; ne serait *pas miracle* tout phénomène conforme à ces lois. Il se peut qu'un phénomène s'accomplisse selon des lois naturelles à nous inconnues : ce phénomène revêt alors pour nous l'apparence du miracle, mais en soi il n'y a pas miracle. C'est avec raison qu'on a nommé un tel phénomène : *miracle subjectif*, par opposition au *miracle objectif* qui seul, à notre sens, serait véritablement miracle.

Toutefois n'anticipons pas, et livrons-nous sans plus tarder à une analyse aussi consciencieuse que possible de l'idée que nous pouvons nous faire du miracle. Et d'abord :

I

La notion du miracle objectif. — La question, du point de vue où nous nous sommes placé et où nous devons nous tenir jusqu'au bout, est celle-ci : qu'est-ce que nous pouvons, conformément aux lois de la pensée qui nous lient, nous représenter sous le concept de miracle objectif?

La notion du miracle est corrélative de celle d'ordre natu-

[1] N'est-ce pas là le cas de Medicus, dans la discussion dont nous parlions au début ? Son célèbre mot : « Pour la piété parfaite tout est miracle, pour la science parfaite rien ne le serait, » peut être très beau et très vrai comme expression de la foi chrétienne, mais ne dit rien du tout si on veut le considérer d'un point de vue scientifique. Comme on l'a du reste toujours affirmé (et Medicus lui-même), rigoureusement parlant, si tout est miracle, rien n'est miracle ; et le miracle éternel de la création remplaçant tous les autres, ou invoqué pour tous les autres, élude justement l'objet du débat : les phénomènes miraculeux se manifestant au milieu des phénomènes naturels. C'est comme si, à la question : pourquoi telle particularité de construction se fait remarquer dans un édifice, on se contentait d'en appeler au fait que l'édifice a été construit, sans se croire obligé de rien ajouter quant à la conception de l'édifice et au mode de construction employé pour le mener à bonne fin.

rel; et nous appelons ordre naturel celui qui est le résultat de lois, naturelles également, selon lesquelles se réalisent les phénomènes. Voilà comment dès l'abord la notion de loi est intimément en rapport avec la notion du miracle. Et n'oublions pas, déjà au début, que ces notions d'ordre naturel et de lois naturelles sont subjectives; il ne se peut agir que de ce qui est ordre *pour nous* et de ce qui est loi *pour nous* . S'il y a un autre ordre que celui que nous concevons dans l'état actuel de nos connaissances, il est *pour nous* comme s'il n'existait pas, nous ne pouvons en parler. Et pas davantage de lois possibles mais inaccessibles à notre perspicacité ; elles pourraient dans certains cas être supposées existantes, mais encore, rigoureusement parlant, nous n'en savons rien.

Le miraculeux, maintenant, étant (comme nous l'avons dit) corrélatif d'ordre naturel, est lui-même tout relatif. Ce qui n'est pas pour nous naturel est pour nous miraculeux, au sens large de ce terme. En effet, dès que nous ne nous expliquons pas un phénomène par une loi naturelle, il est *pour nous* non naturel. Qu'il y ait ou non une loi régissant le phénomène, mais qui nous échappe, pour nous qui constatons c'est tout un : l'événement n'a pas eu lieu selon l'ordre tel que, d'après nos connaissances du moment, nous pouvions le concevoir. Si nous demandons ainsi comment un phénomène miraculeux nous apparaît, la réponse sera : Comme une dérogation au cours habituel ou naturel des choses, et toujours habituel pour nous, ou naturel pour nous. Mais de cette façon le champ du miracle, puisque nous ne pouvons tenir compte que de ce point de vue subjectif, ira se rétrécissant avec une connaissance plus étendue des lois naturelles. Un coup de foudre était considéré comme un miracle aussi longtemps qu'il ne pouvait pas être considéré comme phénomène naturel.

A cette première proposition se rattache ce corollaire : Si le miracle au sens objectif existe réellement, nous n'avons en tous cas aucun critère extérieur pour le distinguer du phénomène qui n'a que les apparences du miracle. Le lecteur entrevoit d'ici l'importance de ce corollaire, mais ce n'est pas encore le lieu d'y insister.

Une objection spécieuse a été exprimée par M. Bois dans les discussions récentes dont nous parlions en commençant, elle a joué un rôle trop considérable pour que nous la passions sous silence. M. Bois (et avec lui MM. Bovon et Pillon) nie le rapport établi par nous entre les notions de lois naturelles et de miracle. Il prétend que les anciens Israélites, par exemple, ne connaissaient pas les lois naturelles et n'en parlaient cependant pas moins de miracles ; d'où il faudrait conclure que la notion du miracle peut parfaitement exister indépendamment de celle de loi. — Cette thèse n'est absolument pas soutenable. Pour n'avoir pas été saisie dans le sens philosophique et logique qu'elle comporte, pour n'avoir pas été formulée en termes scientifiques, l'idée de loi n'en a pas moins de tout temps existé au milieu des hommes même les plus primitifs ; et quand on n'en a pas affirmé la connaissance par des mots, on l'a toujours fait par des actes. Lorsqu'un ancien Israélite ou tout autre consommait quelque nourriture pour vivre, il affirmait sa croyance à une loi qu'on peut exprimer, par exemple, sous cette forme : La consommation d'aliments est la condition de la subsistance, de la vie. De même s'il se reposait, s'il marchait, etc. De même encore en face de la nature extérieure, il était loin d'ignorer que des lois présidaient à la croissance des végétaux ou des animaux, au cours des saisons, à la chute des corps. Aussi ne s'étonnait-il pas de voir ses semblables agir comme lui et n'hésitait-il pas à leur attribuer la même croyance à l'existence de rapports constants entre certains phénomènes. Bref, si les anciens ne concevaient pas de lois aussi mathémathiquement adéquates qu'il nous est possible de le faire aujourd'hui, de là à dire qu'ils les ignoraient tout à fait, il y a loin. Et la distinction que M. Bois, en s'appuyant sur l'indépendance des notions de loi et de miracle, croit pouvoir faire entre cours naturel et cours habituel des événements tombe également; l'un et l'autre sont également conçus par nous, et ce qui est habituel (au sens large du mot auquel M. Bois en appelle ici) est précisément ce qui est naturel. On peut bien concéder que la distinction n'est pas fausse absolu-

ment[1], c'est-à-dire qu'il y a une nuance à observer, mais en tout cas pour le problème qui nous occupe elle est superflue, elle introduit même dans la discussion des éléments qui ne conviennent en aucune façon. D'ailleurs, même en la maintenant ici, il n'est pas sûr du tout qu'on aboutisse vraiment au but visé par M. Bois. Le miracle est, en effet, généralement considéré comme résultant d'une intervention divine, et à cette intervention on attribue avec raison un but : si donc un homme voit un phénomène qu'il ne s'explique pas naturellement, mais auquel, d'autre part, il ne saurait découvrir aucun but que Dieu (ou tout autre être surnaturel) aurait pu avoir en le produisant, il est très plausible, probable même, que cet homme finira par admettre que ce phénomène est tout simplement un phénomène naturel, mais dont il ignore la cause naturelle.

Nous touchons ici du doigt un point très important pour l'histoire de la notion du miracle; c'est là, en effet, que gît en réalité l'origine de cette conception plus moderne qui est entre autre celle de M. Bois, et qui — toute inférieure qu'elle soit, à notre sens, — a supplanté peu à peu le point de vue scolastique de Thomas d'Aquin et de ses disciples. Reprenons notre exemple du tonnerre. On y vit d'abord une manifestation directe du ciel; c'était un phénomène miraculeux. On conclut du fait qu'ayant paru dans telle occasion un signe d'En-haut, il devait l'être en toute occasion. Longtemps cette opinion prévalut; aujourd'hui encore, elle est loin d'être tout à fait abandonnée par certaines populations de la campagne qui sonnent les cloches en temps d'orage. Pourtant il n'en fallut pas moins se rendre à l'évidence; là où le fanatisme religieux n'étouffait pas absolument la raison, on arriva à se convaincre que décidément, le plus souvent, il n'y avait aucune relation à saisir entre un coup de tonnerre et une manifestation spéciale de Dieu; le but du phénomène conçu comme miraculeux échappait. Alors se produisit ce mélange de deux croyances aussi vives l'une que l'autre. D'une part, Dieu existe et se

[1] Voir plus bas notre § IV.

révèle directement à l'homme dans le cours des événements; d'autre part, la nature est soumise à des lois fixes, de là l'ordre que nous y voyons régner. Et la solution de cette antinomie, c'est justement le miracle : Dieu intervient dans le cours de la nature; toutefois, il le fait non pas à l'encontre des lois qu'il a lui-même établies, mais en se servant de ces mêmes lois. Quoi qu'il en soit de la thèse (que nous examinerons pour elle-même plus bas) nous voyons ici de la façon la moins équivoque, qu'il n'y a pas de signe particulier extérieur nous permettant de distinguer un phénomène vraiment miraculeux s'il en existe, d'un phénomène qui ne serait que subjectivement miraculeux c'est-à-dire n'aurait du miracle que l'apparence.

Reprenons maintenant notre raisonnement de tout à l'heure. Malgré M. Bois nous nous croyons donc en droit de maintenir notre thèse : la notion du miracle est corrélative de celle de loi naturelle, et dès lors plus le bilan de nos connaissances de lois s'accroît, plus se restreint le champ des phénomènes qui nous apparaissent miraculeux. Ceci nous amène à la question capitale : Sommes-nous autorisés à considérer les limites des phénomènes revêtant pour nous le caractère du miracle, comme pouvant reculer sans cesse et jusqu'à ce que tout puisse être considéré comme soumis au cours naturel des choses; ou devons-nous admettre que certains phénomènes restent *en soi* inexplicables et paraîtraient miraculeux même à une intelligence connaissant toutes les lois des phénomènes sans exception? Car il est certain que si cette seconde alternative se vérifie, -- mais seulement alors, — nous serons autorisés à admettre l'existence du miracle au sens propre du mot ou miracle objectif.

C'est ici qu'il convient surtout de ne pas perdre de vue que tout est subjectif dans notre problème et que nous ne pouvons pas examiner si le miracle objectif existe en soi, mais si *nous* pouvons le concevoir existant. Or il n'y a pour nous que deux possibilités à mettre en présence : ou bien nous envisageons que tout est soumis aux lois naturelles, ou bien pas. Que devient le miracle objectif en face de ces deux hypothèses, et

d'abord, laquelle devons-nous admettre pour la conception du miracle objectif?

Jusqu'ici nous savons qu'un phénomène peut *paraître* miraculeux sans l'être en réalité; et pour dire s'il l'est il faudrait justement savoir si en fait il est ou non régi par des lois naturelles; notre subjectivisme nous en empêche. Cependant si nous supposons qu'il l'est en effet et que les lois auxquelles il obéit nous sont seulement inconnues, il est évident qu'il n'est pas miracle objectif. Ce n'est donc qu'avec la supposition contraire, qu'il peut vraiment être dit miracle objectif. On aurait beau prétendre que le phénomène miraculeux est régi par des lois non seulement inconnues, mais *inconnaissables* à l'homme, l'état de la question demeure le même : ou ce sont des lois, et alors il n'est pas question de miracle objectif; ou ce ne sont pas des lois, et alors seulement il y a miracle objectif. Soutenir que le phénomène dit miraculeux est conforme aux lois naturelles, ou à l'ordre que nous percevons dans la nature, cela reviendrait à dire que ce phénomène est lui-même naturel.

Nous ne voulons du reste pas insister sur ce qui a déjà été développé à réitérées fois par d'autres, et mieux que nous ne saurions le faire [1]. Cette conception du miracle objectif qui n'a aucune prétention à l'originalité, n'a d'importance pour nous, qu'en ce qu'elle nous met en demeure de poser cette thèse : La notion du miracle objectif comportant la non-conformité aux lois naturelles, c'est-à-dire cette notion et celle de lois naturelles étant corrélatives, il en résulte que,

si nous n'admettons pas l'existence de lois naturelles,
il est impossible de concevoir l'existence du miracle objectif.

Mais nous ne sommes pas tout à fait au bout. Cette non-conformité aux lois naturelles, condition du miracle objectif, est-

[1] Encore dans les débats de MM. Bois et Medicus : Voyez, par exemple, *Revue chrétienne*, 1er juillet 1895, p. 17-18. Medicus écrit : « J'appelle *miracle* un fait dûment observé qui déroge aux lois naturelles dûment observées. Un phénomène produit selon des lois inconnues, mais rentrant dans l'ordre universel et normal, aurait beau se manifester avec toutes les apparences de l'étrange et du merveilleux, il ne serait pas du tout un miracle. »

elle concevable? Nous laissons ici encore le point de vue métaphysique de la question ; d'autres ont abordé le problème sous cette face et ont examiné si, étant donné la toute-science ou la toute-puissance divines, il était légitime ou probable de penser que Dieu ait voulu ou dû intervenir brusquement dans son œuvre et modifier l'ordre qu'il y avait lui-même établi, ou si ce ne serait pas proclamer la non-perfection de la création que d'y autoriser des retouches, fussent-elles opérées par le Créateur lui-même ? Ce côté-là de la discussion, supposé même qu'il y ait lieu de lui vouer un examen spécial, ne rentre en tous cas pas dans ce chapitre de notre travail.

Pour nous, restant dans le domaine de la théorie de la connaissance, nous nous souvenons que ce qui conditionne ou rend possible la connaissance, ce ne sont pas seulement les lois naturelles relatives au monde de l'expérience, mais aussi les conditions en vertu desquelles nous connaissons et pensons, soit, ce qu'on a nommé les lois de la pensée, — lois à prioristiques, inéluctables et qui sont loin d'être les moins importantes à consulter. Ainsi, pour prendre l'exemple que nous venons de développer, nous devons nécessairement, pour nous représenter un miracle objectif, le concevoir comme un phénomène non conforme aux lois naturelles ; car si nous voulions le déclarer conforme à ces lois naturelles, il perdrait justement ce qui autorise le prédicat « miraculeux ; » ce serait en contravention avec les lois à prioristiques de la pensée. De même s'il s'agit de toute autre notion. Ce que nous savons, nous ne le savons qu'au travers des lois de la pensée, par conséquent, faire abstraction de ces dernières, c'est se condamner à ne pas connaître ou à ne pas penser. Penser c'est déjà imposer des lois. Non seulement l'objet de connaissance est lié par des lois, mais cette connaissance elle-même est liée ; et si même, en un certain sens, on peut dire que l'objet de la connaissance est libre, le mode de la connaissance ne l'est jamais : Ainsi, dans le domaine physique, il nous est impossible de concevoir une pierre qui soit en bois, une couleur qui soit grande ; ou dans le domaine psychique une haine aimable,

etc., exactement comme il nous est impossible de concevoir un phénomène naturel qui soit un miracle. Ce sont là des notions contradictoires, impensables, les prédicats s'excluant les uns les autres.

Or, qu'en est-il maintenant de la notion de loi naturelle à laquelle nous sommes conduits, puisqu'elle est corrélative de celle du miracle? Elle ne saurait échapper au contrôle des lois à prioristiques de la pensée. En effet, le concept de la loi revêt pour nous le caractère de nécessité, faites-en abstraction et la notion s'évanouit aussitôt. Quand nous disons « loi, » nous disons justement rapport *nécessaire* entre deux phénomènes. Cette définition ne pourrait être contestée en soi qu'au point de vue objectif, jamais au point de vue subjectif. Or, que nous importe ce qu'est en soi une loi? Si je fais usage d'un terme, c'est pour le prendre dans l'acception qu'il a *pour moi*. Une loi n'est loi *pour moi* qu'en tant que je la conçois comme telle. Le caractère de nécessité ou d'inviolabilité ne lui vient pas d'elle-même, ou de l'expérience que nous en faisons dans ses applications autour de nous ; c'est nous qui le lui imposons de par les lois à prioristiques de la pensée. Nous ne concevons peut-être pas nécessairement, chaque fois que nous constatons un phénomène, la loi qui le régit ; mais si nous concevons une loi, nous la concevons nécessaire. Tout revenait donc, ici comme plus haut pour le miracle, à poser d'une façon précise la question. Non, il ne s'agit pas de savoir, ou mieux, il est inutile de chercher à savoir si les lois naturelles sont ou non contingentes, mais pouvons-nous les concevoir contingentes? Or la réponse est évidemment impliquée dans la question elle-même. Puisque nous ne pouvons définir ou concevoir une loi que comme un rapport nécessaire,— car sans cela qu'est-ce qui distinguerait pour nous une succession accidentelle de phénomènes d'un rapport de loi? — ne serait-ce pas tout simplement nier la définition que de concéder la violabilité de la loi? Une loi posant un rapport, si ce rapport ne se manifeste pas, c'est qu'il n'existe pas, c'est donc qu'il n'y a pas de loi. Une loi violée ou violable n'est pas une loi ; une loi contingente est une contra-

diction dans les termes; tout aussi bien que son contraire, une contingence nécessaire[1]. Si un phénomène que nous croyons régi par telle loi naturelle, ne s'explique pas pour nous par cette loi, nous ne devons et ne pouvons pas en conclure que la loi soit violée, — puisque, encore une fois, par définition, une loi non réalisée n'est plus une loi, — mais que le rapport de loi n'existait pas, ou, en d'autres termes, qu'il n'y avait pas de loi.

Mais considérons maintenant les conséquences de ces déductions pour le miracle; nous ne serons pas étonnés du résultat. Comme les lois naturelles perdraient leur caractère spécifique de lois aussitôt qu'on les considérerait comme violables, il est évidemment impossible d'admettre l'existence du miracle objectif, si la condition de ce dernier devait être la violabilité des lois naturelles. Donc :

si nous admettons l'existence de lois naturelles,
il est impossible de concevoir l'existence du miracle objectif.

Et nous voici dans l'impasse : Nous avons vu tout à l'heure, en effet, qu'il nous fallait, si nous voulions avoir une notion logique du miracle objectif, admettre l'existence de lois naturelles, car s'il n'en existait point on ne saurait les violer et la notion du miracle objectif disparaissait du même coup. Et nous voyons maintenant une autre thèse, non moins logiquement déduite des lois de la pensée, mais qui contredit diamétralement le résultat final de la première, à savoir que si on admet l'existence des lois naturelles, l'existence du miracle objectif devient pour nous impossible ; il se trouve exclu, en effet, de par l'existence même de ces lois naturelles, invoquées tantôt comme condition *sine qua non* de son existence à lui. Qu'est-ce à dire, sinon que le miracle objectif est quelque chose d'absolument inconcevable, puisque, partant de l'existence de lois naturelles, il tombe, et que, partant de la non-existence de telles

[1] Remarquons que nous mettons ici le doigt sur l'erreur fondamentale qui est à la base de l'ouvrage si goûté de beaucoup et qui vient de paraître en seconde édition : *De la contingence des lois de la nature*, par E. Boutroux (Paris, Alcan, 1895).

lois, il tombe également. Nous ne pouvons donc que l'abandonner, et voir à quoi nous arrivons si nous concevons le miracle au point de vue subjectif.

II

Mais auparavant nous devons prévenir quelques objections.

On peut bien, pensera-t-on, concéder la première de nos thèses : le miracle objectif est corrélatif des lois naturelles ; en ce sens du moins qu'un phénomène se réalisant dans des conditions naturelles et au même titre que s'il s'agissait d'un phénomène quelconque, ne serait jamais un miracle objectif malgré qu'il en eût les apparences. Cependant, la seconde thèse serait-elle absolument sans réplique ? est-il certain que, des lois naturelles étant admises, le miracle objectif devienne par là-même inconcevable ? ne pourrait-on pas faire certaines hypothèses qui, sans entamer la notion de loi, rendraient plausible l'admission du miracle objectif ?

Première objection. — Les lois naturelles, dit-on d'abord, régissent l'ordre naturel des événements, mais n'existe-t-il rien au-dessus de cet ordre naturel ? Pour n'être pas le résultat de lois naturelles, le phénomène miraculeux serait-il nécessairement *anti*naturel ; ou ne pourrait-il pas y avoir des lois *sur*naturelles et qui réaliseraient des phénomènes miraculeux indépendants des lois naturelles, mais sans les violer ?

L'argumentation se base ici sur l'erreur que depuis la première ligne de notre travail nous n'avons cessé de combattre : quand nous parlons de lois, il n'est question que de ce qui peut être loi pour nous, de lois que, — quand bien même nous ne les connaissons pas présentement, — nous concevons du moins comme connais*sables*. Or ces lois, telles que nous les concevons, sont toujours naturelles : pour nous il n'en peut exister d'autres, parce que nous ne pouvons avoir deux notions différentes et également valables du concept de loi. En effet, pour que nous connûssions certaines lois comme surnaturelles, pour qu'elles ne se confondissent pas avec les lois naturelles, il faudrait qu'elles fussent autre chose que des lois ; bref, il

faudrait essayer de concevoir des lois qui ne fussent pas des lois, puisque si elles étaient identiques aux lois naturelles, ce ne seraient justement pas des lois *sur*naturelles. Ainsi, pour nous, parler de lois surnaturelles est aussi peu rationnel que de parler de lois contingentes.

En outre, si même de pareilles lois existaient, nous ne pourrions, en tous cas, jamais savoir où elles entrent en jeu (puisqu'elles seraient pour nous inconnaissables), et nous demeurerions dès lors incapables de dire si c'est elles, ou des lois naturelles inconnues, qui régissent les phénomènes supposés miraculeux. Votre proposition étant aussi invérifiable que gratuite, serait en conséquence parfaitement inutile.

Et enfin si l'on prétend que, quoique surnaturelles, ce sont pourtant des lois, le phénomène n'est toujours que subjectivement et non objectivement miraculeux.

Ce n'est pas tout. Voulût-on même admettre ces lois surnaturelles (c'est-à-dire lois s'exerçant dans une région qui n'est pas à notre portée, mais lois que nous supposons pour les besoins de l'hypothèse) on ne tarderait pas à voir surgir des difficultés insurmontables. Représentons-nous, en effet, le cours des événements selon les lois naturelles, tout en admettant un instant l'existence des lois surnaturelles : ou bien ces lois surnaturelles n'interviennent pas, et alors les événements suivent *naturellement* leurs cours ; ou bien elles interviennent, mais alors elles interviennent *dans* le cours naturel et le modifient. Les lois naturelles sont donc violées, car vous êtes bien forcés de reconnaître que sans le phénomène miraculeux introduit par les lois naturelles, les choses se seraient passées autrement ; vous ne pouvez prétendre, en un mot, que le phénomène miraculeux, objectivement conçu, ait eu lieu conformément aux lois naturelles, ce que vous vouliez cependant établir. Soit, par exemple, une guérison miraculeuse interprétée à ce point de vue : Les lois naturelles se fussent réalisées au cas où le malade eût continué à être malade. Mais survient un être doué d'un pouvoir surnaturel et qui guérit par son intervention : les lois naturelles sont alors suspendues ou violées dans leur cours. Et qu'on ne dise pas qu'à ce taux toute guérison par un méde-

cin quelconque suspend les lois naturelles : le médecin, en effet, est lui-même produit des lois naturelles, appartient par sa personne *et par ses actes* au monde des phénomènes, rentre comme partie intégrante dans le cours naturel des événements[1]. Nous opposer cet argument serait d'ailleurs aussi logique que de dire que la loi de la pesanteur est violée lorsqu'une pierre est retenue dans sa chute vers terre par ma main, ou tout autre corps interposé, et que j'accomplis un miracle en interceptant cette chute; chacun sait, d'abord, que la pesanteur continue à s'exercer sur la pierre dans ma main, ensuite que cette dernière a été déterminée d'une façon toute concrète dans son mouvement : c'était un phénomène naturel, modifiant un autre phénomène naturel, et par voie naturelle. Tandis qu'il n'en est pas de même du phénomène miraculeux ; ou s'il en était ainsi, s'il n'y avait pas là un élément *extra*naturel, empêchant le cours naturel des événements, il n'aurait du miracle que le nom. Conclusion : ou bien admettre le miracle objectif avec violation des lois naturelles, ou bien renoncer d'emblée au miracle objectif.

Mentionnons ici une variante, — peut-être ferions-nous mieux de dire une correction, — de l'objection que nous venons de présenter. C'est la conception du miracle qui a été si brillamment développée par R. Rothe, et par tant d'autres après lui, dernièrement encore par Medicus. On en appelle à la Prévoyance ou Providence divine, pour écarter toute intervention divine particulière dans les événements du monde au cours de son évolution. Tout est prévu : le phénomène miraculeux comme tout autre, et cela de la façon suivante. La cause spéciale, surnuméraire, et modifiant le cours naturel des événe-

[1] Nous nous rendons très bien compte que nous touchons ici la question considérable de la liberté humaine. Il ne saurait être question de l'aborder. Disons seulement que pour nous, du point de vue de la théorie de la connaissance auquel nous sommes forcés de nous tenir, un acte libre est quelque chose d'inconcevable au même titre que le miracle objectif. Nous en avons touché quelques mots dans un article de la *Revue de théologie et de philosophie* de juillet 1895 (pages 394 à fin). C'est la seule source à laquelle nous puissions, pour le moment, renvoyer le lecteur.

ments est disposée dès l'origine de la création de telle sorte qu'elle vienne s'emboîter dans les événements juste au bon moment pour produire le phénomène miraculeux. Ainsi le phénomène miraculeux n'est qu'une réalisation des lois naturelles, par conséquent conforme à ces lois, et pourtant le caractère extranaturel ne saurait lui être refusé. « Dieu, dit par exemple Hirzel, ne peut naturellement pas faire que $2 \times 2 = 5$; mais si à 2×2 s'ajoute encore 1, et qu'on arrive ainsi à 5, la science mathématique ne peut rien avoir à opposer à cela. » (*Ueber das Wunder*. Zurich 1863. — L. p. 24.)

On peut répondre premièrement, comme nous l'avons fait déjà, que, comme le cours des événements, selon les lois naturelles livrées à elles-mêmes, eût été différent si ce 1 n'était venu s'ajouter, les lois sont pourtant violées dans leur mode normal de réalisation, — à moins que ce 1 soit conçu comme ne devant apporter aucune perturbation dans l'ordre naturel ; mais alors c'est que son action est nulle, et par conséquent aucun miracle ne se manifeste. Mais, avant tout, ce 1 d'où vient-il? Ou bien Dieu le fait intervenir selon l'ordre des lois et alors il n'y a pas de miracle objectif; ou bien (et c'est ainsi qu'il faut, croyons-nous, comprendre la chose) Dieu le fait intervenir indépendamment des lois. Mais, dans ce cas, nous ne voyons pas l'avantage qu'il y a à placer le décret divin à l'origine du monde, plutôt qu'au cours même de l'évolution du monde. Pendant comme avant, c'est un acte de création spéciale, et le miracle objectif est de nouveau conçu comme non conforme aux lois naturelles, ce que précisément l'on cherchait à éviter[1].

[1] M. François Coppée, à la fin de son volume, *Que sais-je?* (1895) reproduit un article de la *Revue de métaphysique et de morale*, dans lequel, traitant la question de l'origine de la vie sur la terre, il la résout comme Rothe celle du miracle. La vie organique, dit-il, ne sort pas d'un simple arrangement de la matière, mais un germe de vie est là dès l'origine (car ainsi Dieu n'a pas à intervenir dans le cours naturel des événements), germe qui, au moment voulu, quand les circonstances le permettront, se manifestera. Comme pour Rothe, il faut répondre : que l'élément surajouté soit placé là avant ou pendant l'évolution, l'acte créateur spécial est le même, indépendant des lois de la nature et, par conséquent, modifiant le cours *naturel*.

Bien plus, il nous semble qu'on va plutôt à l'encontre de ce qu'on veut établir en faisant agir Dieu dès l'origine des choses. L'on veut éviter les lois naturelles en tant qu'elles entraînent dans les événements un déterminisme rigoureux : mais ne doit-on pas, justement alors, faire appel d'une façon très énergique à la réalisation absolument stricte des lois naturelles, pour que le 1, la cause efficiente du miracle, entre en jeu au moment précis pour remplir son but. Et puis, si Dieu prévoit si bien le moment de l'intervention indépendante des lois, ne serait-il pas plus digne de Lui d'organiser le monde de manière à n'avoir pas besoin de petites causes secondaires pour rendre son œuvre parfaite? Il faut être bien à court d'arguments pour avoir recours au triste anthropomorphisme de Hirzel, qui, comparant Dieu à un magistrat républicain régnant dans un pays où tous sont soumis aux mêmes lois, suppose qu'il se rencontre des cas exceptionnels que les lois ne sauraient prévoir, et où l'intervention directe, indépendante des lois établies, loin d'enfreindre l'ordre, en est justement la condition.

Qu'on nous pardonne cette courte excursion dans un domaine qui n'est pas le nôtre; revenons à la conception que nous pouvons avoir du miracle, et pour terminer ce sujet, examinons encore dans son fondement l'hypothèse qu'on invoque dans cette argumentation en faveur du miracle objectif comme conforme aux lois naturelles. Nous aurons ainsi l'occasion de faire justice d'une de ces idées funestes qui a engendré tant de malentendus en théologie et dans la philosophie métaphysique et qui, notamment dans cette question du miracle, n'a guère fait qu'embarasser le problème. Nous voulons parler de l'*ordre surnaturel* ou divin qu'on oppose à l'ordre naturel des choses. Le mot *ordre* ne peut avoir qu'une seule signification et si dans le langage courant, on lui en donne souvent différentes, si, en d'autres termes, on accepte de parler d'un ordre relatif, ce n'est pas une raison pour conserver ce double sens en science. Rigoureusement parlant, l'ordre est ou il n'est pas; mais il n'y a pas *plus* d'ordre et *moins* d'ordre. Y eût-il seulement

le plus insignifiant détail contraire à l'ordre, on n'a plus le droit de se servir de ce dernier terme; ce serait là semer à plaisir la confusion dans nos idées. Partant de là, la distinction entre ordre naturel et ordre surnaturel est évidemment inacceptable; plus que de l'ordre et moins que de l'ordre étant également *dés*ordre. Concédons même qu'il y ait quelque chose au-dessus de l'ordre naturel; il ne convient pas alors, si l'on ne veut tout embrouiller, d'appeler encore cela : ordre. Du reste, pratiquement parlant, si l'on tient à l'idée de deux ordres différents et simultanément possibles, pourquoi l'un serait-il préférable à l'autre et pourquoi Dieu jugerait-il bon d'intervenir (miraculeusement) pour substituer l'un de ces ordres à l'autre qui est aussi ordre. Non ! l'ordre est de nouveau une notion subjective; ici encore c'est pour nous que quelque chose est ordre ou non. Hors de là nous ne savons rien. Et dans ces conditions admettre l'idée d'ordre surnaturel, ce serait autoriser à croire que notre monde est à la fois en ordre (point de vue naturel) et en désordre (point de vue surnaturel). Et si, se rangeant enfin à notre point de vue subjectif, on allègue encore que ce qui est ordre pour nous peut être désordre pour Dieu, et vice-versa, nous l'accorderons volontiers ; mais alors le mot ordre signifie à la fois deux choses différentes et ne peut être mis à contribution dans une discussion.

D'emblée donc, on aurait pu voir ce qu'il y avait d'irraisonné à en appeler à un ordre surnaturel coexistant avec l'ordre naturel pour expliquer ou justifier la notion du miracle objectif.

Seconde objection. — Autre essai de sauvegarder le miracle objectif avec les lois naturelles. Les lois, dit-on, ne sont que l'expression de la volonté divine : Dieu ne les veut que pour réaliser ses desseins ; lois n'est qu'un autre mot pour dire volonté divine. Dès lors rien de ce qui est volonté divine ne saurait être contraire à ces lois; mais tout événement, qu'il soit miracle ou qu'il soit selon les lois naturelles, est l'expression de la même volonté divine libre et toute-puissante, et cette volonté ne saurait se contredire elle-même. C'est là un argument métaphysique, cependant nous ne croyons pas devoir le passer sous silence.

Evidemment nous ne pouvons songer à contester la liberté divine relativement aux lois naturelles. Mais qui ne voit que dans le miracle objectif les lois n'en sont pas moins suspendues, quand bien même ce serait Dieu lui-même qui agit selon le droit qu'il possède? On ne saurait concevoir ainsi le phénomène miraculeux comme conforme aux lois naturelles. Il importe de ne pas confondre coexistant et coagissant ; en effet, les lois naturelles peuvent, si l'on veut, coexister dans notre pensée avec le phénomène miraculeux, mais si elles ne peuvent être conçues comme coagissant, il ne faut plus parler de phénomène conforme aux lois naturelles. Ou bien si le phénomène nous paraît seulement, à nous, indépendant des lois naturelles tout en ne l'étant pas en réalité, nous retombons dans le miracle subjectif.

Troisième objection. — Nous ne nous arrêterons pas longtemps à une troisième tentative de sauvegarder le miracle objectif, celle qui consiste à concevoir d'emblée toute loi comme contingente. Etant donné tels antécédents plusieurs issues différentes sont également possibles. Nous avons vu tout à l'heure ce qu'il y aurait de contradictoire à parler de lois contingentes et pourquoi il en est ainsi. Ou bien, en effet, les lois sont conçues nécessaires et alors des circonstances absolument identiques ne sauraient engendrer qu'un seul phénomène, en sorte que le miracle objectif tombe. Ou bien vous admettez l'hypothèse de plusieurs événements possibles, et légalement possibles, avec des antécédents identiques; mais, loin d'aboutir à vos fins, vous créez encore des difficultés dont il ne faut pas songer à sortir. Comment d'abord, s'il en était ainsi, pourrions-nous prétendre connaître jamais quelque chose d'une façon adéquate, puisqu'à chaque événement il faudrait supposer qu'un autre aurait pu tout aussi bien se réaliser? Comment ensuite serions-nous en mesure de distinguer les cas où il y a et ceux où il n'y a pas vraiment miracle? Enfin et surtout, puisque chaque événement naissant des circonstances supposées aurait lieu conformément aux lois naturelles, comment parler du miracle objectif? Une fois encore nous

sommes ramenés au miracle subjectif seul concevable pour nous.

Mais enfin, s'écriera-t-on lassé de tant de raisonnements, en admettant même que nous ne pouvons concevoir un phénomène miraculeux, il ne résulte pas encore qu'il n'y en ait point. Si l'histoire prouve d'une façon irrécusable que des miracles ont eu lieu, il faudra bien les admettre. — Oui! mais si l'on nous a compris, il résulterait justement de ce qui précède que l'histoire ne peut prouver l'existence de miracles objectifs. Est-ce d'êtres doués d'autres lois de la pensée que les nôtres que vous parlez? nous pourrions encore concéder la chose : mais si c'est de nous qu'il s'agit, alors, non! le miracle subjectif, — dont l'apparence d'ailleurs, nous l'avons vu, se confondrait toujours pour nous avec celle du miracle objectif, si nous pouvions parler de ce dernier, — est seul concevable. Car comment pourrait-on me prouver l'existence de quelque chose que je ne puis concevoir? Je ne puis concevoir un triangle rond, une pierre en bois et ainsi de suite; ces choses n'existeront jamais pour moi et personne ne me prouvera, à moi, qu'elles existent. Encore un coup, les lois de la pensées sont les plus inéluctables des lois : essayez de concevoir que $2 \times 2 = 5$. Eh bien, le miracle objectif s'oppose aux lois de la pensée comme $2 \times 2 = 5$, un rond carré, une pierre en bois, une montagne plane, etc. Et toutes ces notions, le miracle objectif avec elles, répondissent-elles même à une réalité quelconque, nous n'en saurions jamais rien. — Nous ne songeons pas à prouver davantage. Mais il en résulte que l'histoire ne peut nous prouver l'existence du miracle objectif, pas plus qu'elle ne peut nous prouver que $2 \times 2 = 5$ dans certaines occasions particulières, ou qu'une pierre soit dans telles circonstances spéciales en bois. Non! on n'a pas encore tout dit quand on a dit c'est un *fait*, car il reste l'essentiel : comment nous concevons ce fait ; rien n'est résolu aussi longtemps que ce point-là n'a pas été élucidé. Ajoutons encore que si l'histoire ne peut prouver l'existence du miracle objectif, par le fait que s'il existait nous ne pourrions pas le savoir, il en résulte

que toutes les questions relatives à la réalité du miracle, à sa possibilité, etc., sont comme nous l'avons fait entendre dès le début parfaitement oiseuses, et il serait à souhaiter que les savants missent leurs forces au service de problèmes par essence moins insolubles.

III

La notion du miracle subjectif. — Nous sommes arrivés à la conclusion que l'existence d'un phénomène dérogeant aux lois naturelles ne peut être acceptée; non pas pour des raisons métaphysiques ou théologiques, mais pour le motif bien plus incontestable que le miracle objectif ne peut être conçu par nous, en vertu des lois qui régissent nos connaissances et nos pensées; donc *pour nous* tout au moins il ne saurait exister.

Reste à voir si nous avons beaucoup perdu en abandonnant à son sort cette notion du miracle objectif. D'abord en soi, la vérité n'est jamais regrettable, et, dût sa connaissance entraîner à sa suite un grand effondrement, nous ne voyons pas qu'il soit de notre dignité de rester les jouets de l'illusion, quand une fois nous savons qu'il y a vraiment illusion. Ensuite combien de fois n'a-t-on pas vu que de pareils regrets sont tout à fait irraisonnés! N'ayant jamais réfléchi par soi-même à ce qui pourrait faire la valeur de ces idées qu'il s'agit d'abandonner, on s'y était attaché purement par tradition, — et souvent avec d'autant plus de force qu'on ne savait pas soi-même pourquoi il était important de leur rester fidèle. Enfin et surtout, comment ne pas comprendre que l'édifice entier n'en sera que plus solide, si, constatant l'existence de matériaux de mauvaise provenance, vous les remplacez par d'autres dont la qualité est assurée. Si rien n'a croulé aussi longtemps que les parties minables rentraient dans le corps du bâtiment, vous ne devez pas nécessairement en conclure que ces matériaux, que l'examen a paru démontrer mauvais, sont bons néanmoins: il est pour le moins aussi légitime (surtout si l'on se souvient de tant d'autres exemples fournis par l'histoire des dogmes) de conclure à la solidité des autres parties et du monument dans son

ensemble. A un point de vue très exclusivement pratique la présence ou l'absence de ces éléments dans la foi peut sembler indifférente, mais chacun reconnaîtra que, s'il faut se prononcer, ils finiront par être plutôt nuisibles qu'utiles, s'ils ne le sont peut-être pas encore. Tel est précisément le cas du miracle objectif ; l'idée qu'on se fait du miracle peut être inoffensive pour une foi toute pratique, mais en théologie il n'en est pas de même, le miracle objectif devient même très gênant quand on essaie de le faire rentrer comme partie intégrante dans un christianisme raisonné.

Supposez qu'en effet la notion du miracle objectif réponde à une idée parfaitement accessible à l'homme réfléchi, vous n'auriez rien gagné du tout. Car il s'agirait maintenant de fournir un critère propre à distinguer le miracle objectif de ce qui n'a que les apparences du miracle. Or, par définition, le comment du miracle, qu'il soit objectif ou subjectif, nous échappe ; s'il n'en était pas ainsi et que nous comprissions de quelle façon le miracle s'est produit, ce ne serait justement plus un miracle pour nous. Mais si nous ne saisissons pas ce « comment, » il devient par là-même impossible de dire si c'est ou non d'une intervention miraculeuse qu'il s'agit, et si c'est miracle objectif ou subjectif, tous les deux étant identiques dans leur façon de se présenter à nous.

Au contraire, en admettant d'emblée le miracle subjectif seul, le doute ne va pas si loin. Nous avouons, il est vrai, ne pas connaître les lois particulières qui président à tel phénomène, mais au moins sommes-nous fermement convaincus qu'il est régi par des lois et de ces lois nous pouvons remonter à Dieu qui en est le créateur : sommes-nous, sinon tout à fait éclairés, au moins dans une sorte de clair-obscur.

En outre, avec l'hypothèse du miracle objectif — et supposé même que nous sussions qu'il s'agît bien de miracle et non d'une simple apparence de miracle, — qui nous garantirait que c'est Dieu qui est intervenu et non une autre puissance indépendante des lois naturelles ? Ce doute serait cependant regrettable pour la foi chrétienne. Enfin, allons jusqu'à concéder encore la possibilité de savoir que c'est bien Dieu qui a agi, nous

n'en serions pas plus avancés. Dieu doit naturellement comprendre le comment du miracle, sans cela il ne pourrait l'exécuter. Le miracle est donc, pour Dieu au moins, compréhensible. Maintenant cette intelligence divine dans le miracle est ou bien de même essence que la nôtre, c'est-à-dire que Dieu conçoit ce miracle selon des lois de la pensée analogues à celles qui gouvernent nos pensées, et alors le miracle reste subjectif, ou bien on peut imaginer que l'intelligence divine est d'une autre nature que la nôtre (pas seulement différente de degré, mais d'essence) en face des phénomènes, mais alors, comme toute conception relative à cette intelligence divine ainsi entendue nous échappe entièrement, nous n'aurions aucune raison pour affirmer si Dieu agit dans tel cas (conformément à cette intelligence surnaturelle) selon des lois, et pas davantage dès lors s'il y a miracle objectif ou non. C'est donc une bien mauvaise spéculation que d'en appeler au miracle objectif pour rendre compte des récits et faits miraculeux. Avec le miracle subjectif ou phénomène s'expliquant par les lois naturelles, nous étions dans un demi-jour, et sous prétexte de nous éclairer davantage, l'on nous conduit avec le miracle objectif dans une obscurité complète.

Et on nous permettra une fois encore, à titre d'exception, de jeter en passant un regard du côté de la théologie proprement dite. On a de tous temps, ouvertement ou tacitement, estimé la valeur du miracle à l'élément de finalité qui y est contenu. Dans la Bible surtout, le miracle est toujours considéré comme un *signe*. La résurrection par exemple, abstraction faite du sens qu'elle a en soi, a pour nous sa vraie valeur dans le signe que nous devons et pouvons y voir ; et, en effet, Jésus aurait pu ressusciter sans que les apôtres en sussent rien ; il n'en a pas été ainsi ; ce miracle a dû être manifesté aux hommes *pour* qu'ils crussent : « Si Jésus-Christ n'est pas ressuscité votre foi est vaine. » L'importance du miracle ne gît donc pas dans le fait du miracle, mais dans le but que l'auteur s'en propose. Si maintenant Dieu, qui est cet auteur, obtient ce même but sans intervention spéciale et indépendante des lois naturelles, il est bien évident que sa sagesse exige l'emploi de ces

moyens plus simples ; si Dieu atteint les résultats qu'il attend du miracle, sans miracle proprement dit, il ne recourra pas à ces petits moyens que nous lui prêtons très généreusement, mais d'une façon très irréfléchie. Plus les moyens d'action seront simples, plus sa gloire sera grande ; dès lors, admettre le miracle objectif, serait au point de vue objectif lui-même rabaisser Dieu et non chanter ses louanges. — Mais, répondra-t-on, comment prêter à Dieu des desseins aussi bas ? n'est-ce pas alors qu'il veut nous tromper, nous faire prendre pour des miracles ce qui n'en est pas... et c'est là ce qu'on revendique pour le Tout-Puissant et Tout-Sage ? — C'est sortir de la question que de parler ainsi : Dieu ne s'est pas proposé de montrer aux hommes un miracle pour le fait lui-même ; nous le répétons, le miracle doit être considéré dans son but, et ce but en Dieu est tout moral. Aussi bien, si vous raisonnez comme vous le faites, tirez la conclusion que, quand, dans une conversation, j'ai mal compris mon interlocuteur, c'est ce dernier qui a voulu me tromper. Du reste, l'argument se retourne contre vous et votre foi. Imaginez que telle prière que vous avez adressée à Dieu soit exaucée : le cours des événements a pris *naturellement* une tournure qui est toute en votre faveur, — et vous affirmez que c'est Dieu qui vous a entendu. Mais non, pas du tout ! Comment Dieu aurait-il pu vous laisser croire qu'il avait agi en votre faveur, quand il vous paraissait à vous et à d'autres que l'ordre naturel a suivi son cours sans dévier ? En agissant *naturellement* pour vous exaucer, Dieu vous aurait trompé, sans cela où est-ce que serait la Providence ? Pour que votre foi pût demeurer inébranlée, et pour la dignité de Dieu, il eût donc fallu un vrai miracle, — rien qu'un miracle ! ! !

IV

Cependant, en repoussant le miracle objectif, ne prouve-t-on pas trop, et par conséquent rien ? Si le miracle subjectif existait seul, s'il n'y avait pas pour nous de différence entre ce qui est miracle et ce qui paraît tel, si tout ce que les lois naturelles ne nous expliquent pas rentrait pour nous dans la même caté-

gorie de phénomènes miraculeux, le nombre de ces phénomènes-là ne serait-il pas beaucoup trop grand pour que nous y attachions encore la moindre importance? N'y aurait-il pas simplement autant et même plus de phénomènes miraculeux que de phénomènes naturels, et par conséquent le miracle serait-il bien encore pour nous miracle? A force d'en voir, il semble bien que nous n'y prendrions plus garde ou plutôt jamais il ne fût venu à l'idée de personne de parler de miracle. Non seulement il n'y aurait plus possibilité pour nous de tracer une limite entre miracle réel et miracle apparent, mais, de fait, cette différence ne saurait logiquement être maintenue. Or, il est pourtant dûment établi que les hommes font parfaitement la différence, et qu'ils nomment parmi les phénomènes non expliqués pour eux par les lois naturelles, les uns miraculeux, les autres pas. Nier donc le miracle objectif pour n'accepter *que* le miracle subjectif qui n'autorise absolument pas cette différence, c'est aller, semble-t-il, directement à l'encontre de l'expérience la plus commune.

Nous répondons : Il est vrai que les hommes n'attribuent pas le caractère miraculeux à tout phénomène de la cause duquel ils ne se rendent pas naturellement compte ; et que, de plus, le miracle subjectif annihile de fait la distinction entre les deux catégories de phénomènes. D'autre part, notre conception du problème ne pourra être définitivement rejetée que si l'on prouve préalablement qu'il est impossible de rendre compte autrement que par l'admission du miracle objectif, de la distinction effective que font les hommes parmi les phénomènes inexpliqués, peut-être inexplicables, en appliquant aux uns le prédicat miraculeux et en le refusant à d'autres.

Un simple coup d'œil sur les phénomènes qu'on a classés sous la rubrique du miracle, nous met déjà en mesure de constater un fait très significatif : à savoir que la limite entre ce qui est miraculeux et ce qui ne l'est pas, est loin d'être fixe ou invariable. Ce qui est miracle pour l'un est souvent phénomène tout naturel pour l'autre et vice-versa. Il n'en pourrait certainement pas être ainsi, si l'on devait considérer ces phénomènes miraculeux comme objectivement tels; le miracle objectif doit

être le même pour tous et objectif pour tous ; seul le miracle subjectif permet de rendre raison de ces divergences. L'expérience confirme donc absolument en cela notre manière de voir. Un enfant que le monde met encore chaque jour en face de phénomènes nouveaux pour lui, ne considérera pas comme extraordinaire un phénomène qui, à nous, paraîtra au contraire affecter tous les caractères du mystérieux et du surnaturel ; l'enfant admet qu'il en sera de ce nouveau phénomène comme de tant d'autres, inexpliqués pour lui d'abord, mais dont il a fini par entrevoir le « comment. » Pour l'adulte, au contraire, dont l'expérience est bien plus riche, un phénomène vraiment extraordinaire le frappera bientôt ; de plus, il est déjà plus apte en procédant par analogie à discerner si un phénomène est de ceux dont rendent compte des lois naturelles connues ou non. Inversément il est bien des phénomènes nous paraissant à nous fort simples à expliquer, mais en présence desquels l'enfant criera infailliblement au miracle. Nous n'avons même pas besoin de citer d'exemples. Il n'en est pas autrement des sauvages ou, en général, des peuples peu avancés dans la connaissance des lois naturelles. Il suffit de rappeler le rôle dans l'histoire des éclipses de lune ou de soleil, l'apparition des comètes et autres signes célestes, tous phénomènes qui n'ont rien pour nous que de très naturel. Par contre, là où le plus forcené des positivistes est contraint d'avouer le mystère, quand il s'agit, par exemple, de savoir d'où vient ce monde et comment il a été créé, il se trouve que bien des peuplades n'ont pas même de mot exprimant l'idée de création ; rien n'est plus naturel pour eux que d'exister ; les problèmes les plus immenses aux yeux de nos hommes de science ne les abordent pas, tandis qu'ils ne voyent rien d'extraordinaire à croire que l'homme a été créé par une grosse araignée noire. — A mesure que les circonstances changent, que l'homme passe de la barbarie à l'état civilisé, de l'enfance à l'âge mûr, toutes ces conceptions se modifient. Un enfant cesse de croire au surnaturel d'un phénomène dès qu'il en a saisi les causes naturelles ; mais avant d'en être là, le phénomène avait bien dans sa pensée les caractères du miracle. Miracle est donc pour lui synonyme d'incompris.

De même pour le sauvage. De même pour nous enfin, car qui oserait affirmer qu'en faisant chaque jour des progrès dans nos connaissances, nos conceptions des événements n'en sont pas profondément modifiées? La foudre, les tempêtes, les éruptions des volcans, etc., étaient tout autant de miracles pour les anciens ; comme ils n'expliquaient pas ces phénomènes par les lois naturelles, l'intervention divine directe leur tenait lieu d'explication.

De ce qui précède nous retirons, outre une nouvelle confirmation du fait que le miracle est pour nous toujours purement subjectif, la certitude qu'il existe bien certains critères que les hommes invoquent consciemment ou non, pour distinguer parmi les phénomènes inexpliqués pour eux, ceux qui sont miraculeux et ceux qui ne le sont pas ; car, s'il n'en était pas ainsi on ne rendrait raison ni du désaccord qui règne en général sur ce point, ni de l'accord relatif qui ne s'impose pas moins à l'observateur.

Essayons d'indiquer au moins deux ou trois des caractères qui firent attribuer l'épithète de miraculeux à tels phénomènes inexpliqués plutôt qu'à d'autres. D'abord il fallait que ceux-ci se manifestassent rarement ; plus c'était le cas et plus on était disposé à y voir les effets d'une intervention surnaturelle. En outre, on était plus disposé à voir un prodige dans des phénomènes d'apparence frappante, que dans d'autres qui n'attiraient pas autant l'attention. Il y en eut, de ces phénomènes, qui passèrent par des périodes de transition : ainsi on n'était au fond pas très précis chez les Romains quant à l'idée qu'il fallait se faire de telles manifestations célestes en temps d'orage. La foudre ne fut probablement pas toujours considérée comme phénomène surnaturel, par contre, les pluies de pierre ou de sang, les bolides, etc., conservèrent toujours le nom de *prodigia*. Un autre caractère ajoutait beaucoup à la disposition à croire au miracle à propos d'un phénomène sortant déjà de l'ordinaire : c'était le cas où l'on voyait devant soi, en chair et en os, l'auteur de l'acte miraculeux. Ceci du reste ne changeait en rien l'interprétation de ces actes, comme effet d'une intervention divine; soit qu'on pensât que Dieu avait communiqué sa puis-

sance à un humain, soit que l'on considérât ce dernier comme une incarnation de la divinité. Voyez Jésus-Christ et tous les faiseurs de miracles de l'antiquité ; voyez entre autres les exemples caractéristiques de Paul et Barnabas à Lystre, et de Paul dans l'île de Crète.

Ce sont là quelques-uns des critères d'ailleurs tout extérieurs du miracle. Nous n'avons pas à les apprécier, l'admission du miracle subjectif éliminant d'emblée toute discussion sur leur valeur. Nous avions à montrer que la différence entre phénomènes inexpliqués, considérés cependant comme naturels, et phénomènes inexpliqués, dits miraculeux, pouvait avoir son origine ailleurs que dans l'admission de la réalité du miracle objectif opposé aux phénomènes naturels. Mais de critère en soi il n'en existe pas, il n'en doit et n'en peut exister. Si l'on se range avec nous à l'opinion du miracle subjectif, alors le critère est et demeure, nous l'avons dit déjà, tout moral[1]. Du reste, ici encore, l'expérience la plus indéniable vient à l'appui de nos assertions. Pourquoi est-on si disposé, comme malgré soi, à considérer plutôt comme authentiques les miracles bibliques que ceux relatés par des auteurs païens ? Ce peut être quelquefois, mais ce n'est certes pas toujours, qu'ils aient un caractère moins fantastique ; il en est parmi les miracles des gentils qui se produisent dans des circonstances tout analogues à celles des récits sacrés, et au point de vue de la critique historique les auteurs sont aussi peu suspects de pieuse tromperie que les auteurs chrétiens ou hébreux. Nous n'avons donc aucune raison pour admettre a priori plutôt les uns que les autres. Seule, la haute autorité des Ecritures pour nous peut faire accorder plus de confiance aux récits qui y sont contenus ; mais c'est une autorité toute morale ; logiquement, rien ne ferait pencher la balance de ce côté plutôt que de l'autre.

[1] Nous sommes heureux de nous rencontrer ici et dans les lignes qui suivent avec M. Aloys Berthoud, de Genève. Nous avons pris connaissance récemment de son petit ouvrage : « Le surnaturel chrétien en regard de l'hypnotisme et du spiritisme » (1896). Sa thèse fondamentale ne diffère en rien de celle exprimée ici. Nous relèverons ici-même, dans un article bibliographique, en quel point nous nous séparons de lui et pour quelles raisons nous le faisons.

Le père des miracles c'est bien, comme on l'a dit souvent, la foi, — et nous ne disons pas la superstition. Il fallait, pour tous ceux qui étaient décidés à voir dans le miracle le doigt de Dieu, que l'on pût saisir bien effectivement une fin, un but que se proposait le Tout-Puissant vis-à-vis de ses créatures. Ne comprenait-on pas l'effet visé, — comme il eût été indigne de l'Etre Suprême d'agir sans but, ou bien on attribuait le phénomène à un être surnaturel mauvais, ou bien plus simplement on y voyait un phénomène naturel dont on ne pouvait rendre compte.

N'est-ce pas, en effet, ce critère qu'on a toujours appliqué? Quand certains auteurs se sont refusé à rejeter en bloc tous les miracles païens ou les miracles chrétiens postérieurs à l'âge apostolique (miracles attestés du reste par des auteurs chrétiens même, citons seulement saint Augustin), ils ont opéré le triage en élaguant les phénomènes présentant une grande apparence de merveilleux peut-être, mais qu'aucun motif moral ne justifiait. N'est-ce pas également de ce chef qu'on a éliminé certains faits miraculeux qui avaient été subrepticement glissés dans les récits sacrés, probablement par des serviteurs du Seigneur pétris de bonnes intentions, mais dépourvus de tout bon sens et qui, pour rehausser la gloire divine, usaient du procédé douteux de multiplier les récits de caractère plus charlatanesque que religieux. C'est en tout cas en partant de là que le protestantisme a fait justice de bien des légendes, propres peut-être à éblouir certains chrétiens peu cultivés, mais qui, d'abord, n'ont rien à faire valoir pour les justifier, et ensuite n'expliquent même pas les problèmes à résoudre. Prenez, par exemple, la légende qui fait de Marie, la mère de Jésus, une femme sans péché. On voulait probablement rendre mieux compte par ce moyen de la parfaite pureté morale du Seigneur : si Jésus, pensait-on, fût né d'une femme pécheresse, il fût né pécheur lui-même. Mais, de nos jours, le premier enfant venu découvrira le vice de cette argumentation : s'il faut naître d'une femme sans péché, pour être soi-même sans péché, il faudra que Marie à son tour soit fille d'une femme sans péché, et ainsi de suite jusqu'à notre mère à tous. A moins

d'admettre une intervention divine spéciale pour Marie ; mais, dans ce cas, puisque c'est le Messie que l'on voulait sans péché, n'eût-il pas été à la fois plus simple et plus digne de Dieu de créer directement le Messie sans péché, — car il n'importait probablement guère à Dieu d'intervenir ici plutôt que là, si pourtant il devait intervenir une fois.

Nous ne jugeons pas nécessaire de continuer nos investigations dans ce domaine du miracle subjectif. Ce que nous en avons dit a fait voir, nous l'espérons, que si nous avons dû faire abstraction du miracle objectif, la réalité des faits n'a pas été sacrifiée pour autant. Tout ce qu'on expliquerait avec l'acceptation du miracle objectif est également expliqué avec le miracle subjectif ; et quand aux faits que le miracle objectif n'explique pas, le miracle subjectif en rend compte parfaitement. Tout est donc à l'avantage du miracle subjectif.

Donc, concluons-nous : en soi, tout phénomène dénommé miraculeux est compréhensible ou explicable par des lois naturelles. Mais est-ce à dire cependant que *nous* les comprendrons réellement ? Nous ne voudrions pas avoir dit cela. Seulement si nous n'arrivons pas à cette compréhension, ce n'est pas la faculté elle-même qui nous manque pour cela, mais un certain degré de cette faculté. Un enfant ne soulève qu'un poids de 10 kg. ; est-ce à dire qu'il ne soit pas possible en soi de soulever un poids de 20 kg. ? Non, certes, un adulte le fera aisément. Or, qu'est-ce qui a manqué à l'enfant pour soulever les 20 kg. ? La force ? Non, mais un certain degré de force. L'homme soulève aussi les 20 kg. avec de la force ; il n'est pas revêtu, parce qu'il en soulève plus de 10, d'une faculté spéciale. Nous pouvons poursuivre plus avant encore notre comparaison : il n'est pas probable qu'un homme soulève jamais 1000 kg., mais si on soulevait ce poids ce serait encore avec de la force. Ou bien du fait qu'un homme ne devrait jamais posséder la force nécessaire pour ces 1000 kg., en résulterait-il peut-être que jamais un homme n'a eu ou n'aura de force ? De même en est-il du miracle : parce que notre faculté de connaître sera probablement toujours trop faible pour comprendre

certains phénomènes connus sous le nom de miraculeux, il est illégitime d'en conclure que ce ne serait pas de l'intelligence du tout qui résoudrait ces problèmes pour qui serait en état de les résoudre, et qu'il faille recourir à la thèse du miracle objectif.

Remarquons en terminant que ce n'est pas présomption ou illusion sur la puissance de compréhension humaine, comme on sera sans doute tenté de nous en accuser, qui nous fait parler ainsi ; la raison en est, tout au contraire, que la thèse du miracle objectif nous demande quelque chose qui est au-dessus de notre intelligence, en nous proposant de concevoir un phénomène qui ne soit pas un phénomène.

Janvier-février 1896.

SCHLEIERMACHER AU DR LÜCKE

PAR

D. TISSOT

Schleiermacher n'a pas fait école,
il a fait époque.

Seconde lettre (1829).

Plus spéciale que la précédente[1], elle traite de la méthode.

L'auteur se demande, d'abord, si la seconde partie de son livre : *La conscience religieuse déterminée par l'œuvre de la Rédemption*, n'aurait pas dû occuper la place de la première : *La conscience religieuse exprimant le rapport entre Dieu et le monde*. Théologien de l'école réformée, il se serait alors plus rapproché du *Catéchisme de Heidelberg*. La division de celui-ci est-elle la meilleure ? Schleiermacher n'est pas disposé à le croire. Quand il s'agit d'un manuel populaire, analyser le besoin du salut, avec un enfant ou un jeune homme, n'est-ce pas sortir de son expérience ? Mais il en est autrement du chrétien déjà mûr : tout ne provient-il pas, pour lui, de la nouvelle naissance ? son Dieu même, ne le voit-il pas en Jésus-Christ ? Schleiermacher l'a assez établi pour qu'on reconnaisse que c'est son point de vue. Il aurait donc pu suivre une marche différente de celle qu'il a choisie.

La question l'avait préoccupé; elle est revenue avec les critiques : presque toutes ont attaqué soit l'Introduction, soit la première partie de la Dogmatique, et elles ont su faire naître

[1] Voir *Revue de théologie et de philosophie*, novembre 1896, p. 536 sq.

de nombreux malentendus. Comment les écarter ? Un ouvrage de science n'est pas un festin, où l'effet des vins généreux rend supportables les médiocres. Ma première partie appartient sans doute à l'édifice ; mais n'avais-je pas assez dit qu'elle n'était que le vestibule ? que mes thèses étaient comme des cadres qui attendent les tableaux ? Les attributs de Dieu que j'examine, la toute-présence, la toute-puissance, la toute-science, par exemple, sont autres dans leurs rapports avec l'univers qu'ils ne le deviennent par l'envoi de Jésus-Christ et par la manifestation de la grâce. Or, il ne faut pas isoler des fragments de l'ensemble du sujet. On les isole quand, s'arrêtant au commencement, on écrit que mon Dieu n'est pas le Dieu de la foi chrétienne ou quand, ne considérant que la fin, on m'accuse de répéter la doctrine de l'Eglise. L'ordre inverse eût prévenu cet inconvénient : l'Introduction, fût-elle restée la même, n'aurait pas prêté à cette supposition que mon livre est un essai de philosophie religieuse. Les assertions de ma première partie, reportées après l'exposition du christianisme, auraient été lues à sa lumière. Ce plan eût prouvé que ma Dogmatique n'est pas œuvre de spéculation.

En ne le suivant pas, j'ai fait violence à mon instinct. J'ai cherché, en théologie, à éveiller et l'esprit scientifique et la vie religieuse. Je l'ai cherché dans mon enseignement, qui n'a peut-être pas réussi à produire cette alliance, car est-il beaucoup d'étudiants qui donnent, dans la chaire du pasteur, ce qu'ils ont appris à l'Université ? N'enlevons pas, au temps des études, l'étude et gardons-nous de restreindre ses ambitions ; ne la dirigeons jamais avec une méthode stérilement pratique, qui la compromet déjà. Unissons les deux facteurs. Je l'ai cherché dans mon livre et j'aurais voulu qu'il mît en évidence que la dogmatique, comme les états d'âme du chrétien, se résument dans ce verset : « Et la parole a été faite chair, et elle a habité parmi nous, pleine de grâce et de vérité ; et nous avons contemplé sa gloire, une gloire telle que doit être celle du Fils unique qui est né du Père[1]. » Hélas ! je n'ai point su faire passer ma pensée dans l'esprit de mes lecteurs.

[1] Jean I, 14.

Cependant, deux arguments m'ont détourné du plan sur lequel je viens d'insister: le premier est une idée fixe, j'en conviens; le second, mon incapacité.

Une idée fixe, et laquelle? Ma répulsion très prononcée contre la *progression décroissante*, qui résulterait du plan proposé. Réfléchissez que si les perfections de Dieu venaient après le salut en Christ, il n'y aurait à les traiter que d'une manière très brève. Or, cela serait fâcheux pour les besoins actuels de l'Eglise. Serais-je fidèle à ma vocation, si je ne m'en préoccupais pas? La question réclame l'attention.

Le penseur suit le progrès des sciences naturelles. Que réserve-t-il à notre théologie protestante? Protestante, écrivons-nous, car, pour la théologie catholique romaine, son siège est fait. Les vérités nouvelles, elle les ignore ou les condamne; mais nous ne pouvons — et ne voulons point — user de cette tactique. La Réformation nous a appris à respecter le christianisme et la science. Or, rapprochez la Bible et les découvertes modernes, quel parti prendrez-vous, par exemple, à l'égard de l'œuvre des six jours, de la chronologie mosaïque, malgré les tours de force des interprètes? à l'égard de l'idée même de création? et des miracles? On aboutit à ce dilemme: ou ce ne sont pas des faits, — et que devient l'histoire, base du christianisme? — ou ce sont des faits, et il faut trouver des analogies avec la nature. Nous arrivons inévitablement au surnaturel, dont la notion doit être reprise par la théologie. Les combats nous attendent sur ce terrain. Je ne les verrai pas; mais je demande à mes successeurs : « Que ferez-vous? Sera-t-il sage de se retirer derrière les fortifications de la foi, en se laissant bloquer par la science? de s'exposer à avoir les vivres coupés, car je ne parle pas des assauts de la plaisanterie, auxquels il est facile de résister? » L'exil dans la forteresse, loin de la culture contemporaine, voilà ce qui m'effraie pour notre théologie. Subirait-elle cette alternative : être chrétien et ignorant ou être incrédule et savant? Quelques-uns en prennent leur parti: tout changement à la lettre du passé est, pour eux, tentation de Satan. Mais les esprits qui ont compris qu'une vérité n'est pas l'ennemie de la vérité veulent établir l'har-

monie de la foi avec la science. Comment? On propose deux moyens: d'une part, on nous ramène à une espèce d'ébionitisme : « Abandonnons, nous propose-t-on, le Fils de Dieu, source de la révélation et de la vie, à laquelle l'âme puise le salut; gardons Jésus, le rabbin sublime, qui, presque sans s'en douter, a transformé la synagogue en église; Jésus, le sage, qui, en disant de fort belles choses pour son temps, nous a donné des textes pour tous les temps; en un mot, revenons à l'homme de génie et dégageons-le des exagérations. » Voulez-vous de ce Christ? Voulez-vous de cette rédemption? L'école qui les avait inventés, appartient déjà au passé. D'autre part, on présente une espèce de gnosticisme, qui tient aussi peu compte de l'histoire que la théorie précédente: on nous place en présence de Dieu et de l'homme; on établit que la nature du premier est la réalité du second, en sorte qu'elles se sont rencontrées en la personne du Rédempteur. Tout commence par la spéculation; tout continue par la spéculation et s'achève en un système rationnel. N'a-t-on pas fait de cette tendance, mon Sosie ? Ne m'a-t-on pas appelé théologien spéculatif, moi qui sépare la foi de la science et affirme, dès le début, que la croyance au Sauveur ne dépend d'aucune philosophie. Voilà les chemins qu'on nous ouvre pour sortir d'une position difficile. Lequel choisir? Le second me conviendrait mieux; mais l'idée est toujours un joyau, que peu d'individus arrivent à posséder, et je ne veux pas être un privilégié au sein de la communauté, parce que je ne veux pas d'un christianisme ésotérique, au-dessus d'un christianisme exotérique, en brisant les liens qui me rattachent à mes frères. Prendrai-je le premier chemin? Le peuple m'y suivrait facilement; mais que me resterait-il de l'Evangile ? Ni l'ébionitisme, ni le gnosticisme rajeunis ne sauraient suffire. Revenons aux principes de la Réformation; elle a respecté la foi qui sauve et la science qui éclaire. Notre protestantisme doit marcher dans cette direction.

Ma Dogmatique a présenté chaque dogme comme un élément de la conscience chrétienne, à l'abri, dès lors, des fluctuations de la science. Elle l'a essayé, en particulier, pour la création et la conservation du monde, auxquelles se rattache mon opi-

nion sur le miracle des miracles, la venue du Sauveur. Ai-je résolu le problème? En tout cas, il ressort de mes développements, que, quelle que soit l'hypothèse admise quant à la formation de la matière, il y a, dans l'ordre spirituel, une création nouvelle, commencement d'une histoire nouvelle. Ma méthode acceptée, on ne mettra plus en opposition irréductible le naturel et le surnaturel: la science sera libre de jeter les faits dans son creuset, de les décomposer et de les expliquer. L'ordre de mon ouvrage n'accuse-t-il pas cette pensée? Si j'avais mis en tête le Rédempteur, sa personne et son œuvre, j'entrais tout de suite en plein christianisme et ma conception générale serait demeurée obscure. Je n'ai aucun amour-propre d'auteur, mais je suis persuadé que le théologien qui ne prendra pas une voie analogue à la mienne répétera ce qui a été répété ou tombera dans l'ébionitisme ou le gnosticisme. C'est un serviteur que le Maître ne trouvera pas veillant.

Je n'ai parlé jusqu'ici, que des études relatives à la nature; mais oublie-t-on l'histoire et la critique? leurs résultats à l'égard du Pentateuque et du canon de l'Ancien Testament? à l'égard des prophéties messianiques? Quelques érudits ont bravement fait leur devoir: J.-Ch.-Fried. Steudel, par exemple, mais je crains que ses distinctions ne soient ingénieuses; K.-H. Sack[1], mais la valeur de ses réponses durera-t-elle? Je dois dire, comme je le pense, qu'il est de toute imprudence, dans l'état actuel des recherches, de faire dépendre la foi à la révélation de Dieu en Jésus-Christ, de la foi à la révélation de Dieu dans le sein du peuple juif. Si la dogmatique formait un code, enregistrant les arrêtés d'un tribunal, il faudrait, sous peine d'être incomplète, qu'elle prononçât sur tous les cas; mais si la dogmatique doit rendre compte de ce que l'âme s'approprie dans les événements conduits par Dieu, de ce qui devient la substance de notre vie, sous l'action de l'Esprit, elle n'a à se préoccuper ni d'Israël, ni des prophéties. Quand se décidera-t-on à reconnaître enfin que la religion naît de besoins intérieurs et qu'elle doit conserver ce caractère? Je vais plus

[1] Né en 1790. Il est connu par sa *Polémique* et par son *Apologétique*.

loin et je soutiens qu'il est impossible d'établir que les prédictions *démontrent* que Jésus, *tel qu'il est apparu,* soit le Messie. Elles prennent, au contraire, leur évidence de la foi préalable en Jésus, le Sauveur [1]. Ma conviction, aussi ancienne que mes premières émotions de la piété, est que le christianisme n'a pas à s'autoriser du judaïsme. Je regrette que des hommes distingués ne partagent pas cette opinion et consacrent leurs peines à soutenir la thèse opposée. N'y a-t-il point, chez eux, quelque manque de confiance en la force de l'Evangile? L'Ancien Testament est trop incomplet, en regard du Nouveau, pour nous aider à le défendre. J'accentue mon point de vue, complètement opposé à celui de K.-H. Sack, dans sa *Christl. Apologetik.*

Nous pourrions passer au Nouveau Testament et demander quelles conclusions donnera la critique à l'égard de l'évangile de Jean, de celui de Matthieu et de plusieurs autres écrits? Je n'ai aucune inquiétude, car Christ demeurera toujours le Sauveur, et la foi en lui, le principe de la victoire sur le péché; mais avec une certaine doctrine sur l'inspiration et sur le canon, rien ne devrait se trouver, dans la Bible, qui ne fût en accord parfait avec la science. Or, qui n'aperçoit dans quelle position on nous place en exigeant, d'un côté, que nous acceptions tout ce qui est dans l'Ecriture comme enseignement de Dieu, et en nous interdisant, de l'autre, de chercher quels sont les livres de l'Ecriture et le critère qui les distingue des ouvrages ordinaires?

Mais je me laisse entraîner. Je désirais simplement expliquer ce qu'est l'Ecriture, dans mon système, pourquoi j'en ai fait la *norme* et non la *source* de la dogmatique. Je m'étonne de ne pas avoir été plus attaqué sur ce point. Mon but n'était pas d'ébranler ou d'affaiblir le christianisme évangélique, mais de le chercher où il se trouve et de le trouver où il est. Ce sujet se rattache, comme les précédents, à mon idée fixe, qui n'est pas une idée fausse, mon antipathie contre la *progression décroissante.* Voilà mon argument en faveur de l'ordre que j'ai suivi.

[1] Voir § 14. *Christliche Glaube. Zusaz.*

Quant à mon incapacité, le plaidoyer ne sera pas long. Je me suis proposé une tâche et ne l'ai pas menée à bonne fin. *A fortiori*, eussé-je échoué davantage avec un autre plan. Le succès n'a pas répondu à ma volonté; on ne saurait m'en blâmer.

Des hommes sérieux estiment qu'il est du suprême intérêt de l'Eglise de rejeter ceux qui ne marchent pas selon la règle; ils le conseillent, en particulier, à l'égard des théologiens qu'ils appellent rationalistes; mais je suis persuadé qu'il serait peu chrétien d'agir ainsi. Je ne suis favorable à aucun exclusivisme. Ma pensée, je l'ai esquissée dans mon essai sur l'*hérésie*[1]. Mon but était, en allant au centre des questions, de préserver l'essence du christianisme de tout ce qui lui porterait atteinte; mais, dans cette limite, l'accord entre l'orthodoxie et l'hétérodoxie peut se trouver. On est quelquefois d'accord dans la vérité, ennemi dans les idées. Ne permettons pas à celles-ci de se lancer trop ardemment dans la mêlée. Ai-je été clair? Il n'y paraît guère. La faute en est à la quinzième demande du *Catéchisme de Heidelberg* : « Quel Médiateur et quel Sauveur nous faut-il ? » Je l'ai introduite, peut-être, avant son heure. N'insistons pas, car le *Catéchisme*, mon guide en ce cas, serait accusé, à son tour.

On trouvera qu'à force d'examiner si mes revisions sont les plus correctes, je compromets le mérite de mon livre et son enchaînement systématique. Que devient-il s'il est permis de commencer par la fin et de finir par le commencement? Laissons les œuvres esthétiques, les systèmes philosophiques; mais j'ose avancer que les dogmatiques doivent accuser le centre, l'ensemble, les éléments. Cela fixé, peu importe qu'on se dirige à droite ou à gauche. Seulement, qu'on se garde de supposer, comme on l'a imprimé à propos de mon œuvre, que les développements sont les corollaires d'un axiome. Ai-je jamais supposé que le christianisme fût l'œuvre du sentiment d'absolue dépendance? Le christianisme plonge ses racines dans le besoin de la rédemption, forme, si l'on veut, de l'absolue dépendance.

[1] *Christl. Glaube*, § 21-22.

Toutefois, est-ce un syllogisme, construit sur cette base, qui me jette aux pieds de Jésus, mon Sauveur? Non certes: l'esprit de système ne m'aveugle point jusque-là. Si j'en suis doué, je ne l'ai employé qu'à condenser la matière et à faire toucher au doigt que chaque dogme exprime les états par lesquels passe le chrétien, conduit par la grâce.

Qu'on ne soit pas surpris si je reviens, par tous les chemins, à cette question de méthode: on a inféré tant de choses de celle que j'ai adoptée! Ce ne sont pas seulement mes deux parties générales qu'on a exploitées, ce sont encore les sections, dans lesquelles je les subdivise: on a découvert dans cette trilogie, l'homme, le monde et Dieu, une arrière-pensée, comme s'il n'était pas hors de doute que l'unique foyer, d'où tout rayonne, parce que tout s'y concentre, est, pour moi, la conscience. F.-Chr. Baur ne veut pas le reconnaître. Il faut qu'il démontre, à tout prix, mon gnosticisme. On s'en prend à l'aveu échappé en passant[1], que si l'essentiel est bien où j'ai dit, les trois points de vue sont, pourtant, nécessaires. Sans eux, la dogmatique ne se rattacherait ni à l'histoire ni au présent, ni aux essais antérieurs ni à la vie de l'Eglise. Notre discipline peut-elle être traitée comme l'œuvre d'un auteur isolé? Je ne suis pas coupable si l'on a trahi, non traduit ma pensée. Il a fallu oublier le contexte et les développements, pour oser soutenir que je construis la théologie systématique, en faisant abstraction du Christ tel qu'il est apparu.

Les lecteurs attentifs m'ont déjà absous de ce reproche. Il est, cependant, répété par J.-F. Röhr[2], qui donne à entendre que ma méthodologie est commode pour taire certaines choses qui découlent ou pour en exposer d'autres qui ne découlent pas de ma conviction. C'est une insinuation. Je me borne à remarquer que ma marche, si elle est compliquée, a l'avantage de dégager le dogme de toute philosophie et de ne le rattacher qu'à la foi. A présent, si j'avais dû justifier chaque assertion, à la manière des scolastiques, l'idée générale eût été cachée par

[1] 1re édit., 34; 2me, § 30.

[2] (1777 à 1848.) Auteur des *Briefe über den Rationalismus* et des *Grund u. Glaubenssätze der evangelisch-protestantischen Kirche.*

les détails. Je ne me flatte pas d'avoir réussi; mais j'éprouve de la joie d'avoir entrevu une manière plus vivante et plus libre d'étudier la dogmatique. Ma vocation est d'ouvrir la carrière; d'autres, supérieurs en science et en piété, achèveront de la parcourir.

Toute modification à mon plan écartée, que reste-t-il à faire pour la seconde édition? *a*) Abréger le plus possible. Mon livre est long, j'en conviens, mais la brièveté a ses limites. Si toutes les œuvres d'un auteur forment un ensemble, il est nécessaire que chacune, prise à part, offre un sens complet. Je désire que ma Dogmatique ait ce mérite. Elle exige seulement du lecteur qu'il se souvienne de mon Encyclopédie[1], car toute ma théologie y est indiquée. Il faut ensuite que les thèses se distinguent de leurs développements par le caractère aphoristique de la rédaction. Je n'y ai point épargné ma peine. Un mot sur ma manière de traiter la littérature du sujet. On cite, en général, beaucoup trop : donne-t-on les passages *in extenso*, les pages se remplissent; y renvoie-t-on? Qui va chercher les textes? Je suis sobre à cet égard. Mes contemporains me le pardonneront, car cette règle explique l'absence de noms éminents, mes vrais collaborateurs, qui devraient figurer au bas de chaque page. Quant aux auteurs du passé, je prends, avant tout, ce qui est donné dans les symboles; si j'en appelle à l'écrivain lui-même, je m'assure des expressions les plus authentiques et de l'analogie avec le contexte. On a découvert des intentions cachées dans ce procédé; mais que répondre à des soupçons? Enfin, qu'on n'oublie pas que chaque point du sujet n'est qu'un détail; je n'ai pas, dès lors, à le traiter comme monographie détachée. *b*) On s'est beaucoup occupé de mon Introduction. L'erreur de plusieurs a été d'en faire une partie intégrante de ma Dogmatique, dont elle ne forme que les préliminaires. L'école de Tubingue m'accuse d'expliquer la piété par la conscience chrétienne. L'assertion peut avoir deux sens: ou le christianisme a sa place dans l'histoire des développements de l'âme, à quoi je n'ai rien à objecter, ou le christianisme se

[1] *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*, 1810; 2me édit., 1830.

démontre *a priori*, et je n'ai pas dit un mot qui autorisât cette interprétation. Baur part encore de ce que l'*idée* de la rédemption se trouve dans l'Introduction, pour en déduire que mon christianisme ne repose pas sur un *fait*. A-t-il pris garde à mon plan? Dans l'Introduction, esquissant à grands traits, je ne pouvais parler que de l'idée de la rédemption; mais, dans la Dogmatique, j'ai commencé par le fait, puisque je traite, d'abord, de la personne du Rédempteur. Baur a été fasciné par ses propres hypothèses. Ne l'avoue-t-il pas ingénûment quand il s'étonne que ma trilogie n'ait pas servi de cadre à l'Introduction[1]? C'est bien alors que tout eût été obscur. Et l'habile critique a su, en outre, travestir ma pensée sur le paganisme, le judaïsme et le christianisme.

F.-H.-C. Schwarz[2], qui m'a rendu service par son travail consciencieux, sépare bien mon Introduction du corps de l'ouvrage; mais il estime que la manière dont j'amène le christianisme dans le cortège des religions[3], ne suffit pas à fonder la dogmatique. Ai-je conçu un tel projet? La base donnée devait, puisque je jetais un coup d'œil sur les religions, convenir à toutes; *fonder* la dogmatique, c'est, pour moi, simplement l'exposer. L'individu possède-t-il la foi, le roc est trouvé; s'il ne la possède pas, l'édifice ne saurait se construire. Je n'ai donc point voulu faire ce que Schwarz suppose, mais uniquement donner une formule qui correspondît au sujet et se prêtât à toutes ses modifications. Une observation analogue à propos de Sack. Il s'en prend à ma notion de révélation, qu'il ne juge pas assez dogmatique[4], bien que je la montre, plus tard, incarnée en Jésus-Christ. Ma progression n'est-elle pas éminemment favorable à l'apologétique? Cette science commencera par reconnaître que les religions, en dehors de la nôtre, prétendent aussi à une révélation, qu'il est nécessaire de définir le terme,

[1] *Tübing. Zeitschrift*, I. p. 247 sq.

[2] (1766 à 1837.) Auteur, en particulier, d'une *Sciagraphia dogmatices christianae* (1808), republiée, en 1816, sous ce titre : *Grundriss der Kirchlich protestantischen Dogmatik.*

[3] 1re édit., 6 ; 2me, § 7, 8.

[4] *Apologetik*, p. 75.

et elle le définira en le ramenant à celui de création. La rédemption est une création. Où donc trouver la révélation réalisée, sinon dans le Sauveur, le second Adam, qui achève l'œuvre originelle? Cette conception laisse, à la philosophie et à la théologie, ce qui leur appartient. Le premier élément en est historique, Sack l'appelle dogmatique; le deuxième, dogmatique, Sack l'appelle historique.

Ne prolongeons pas. L'Introduction, dans l'édition précédente, comptait 35 numéros; actuellement, 31 paragraphes sont répartis en deux chapitres, subdivisés eux-mêmes. Dans l'édition précédente, les mots arrivaient quelquefois avant d'avoir été expliqués; il n'en sera plus ainsi. Mes préliminaires en seront-ils meilleurs? Je ne prononcerai pas; ils seront, en tout cas, plus faciles à parcourir.

Reste le style. Celui de l'écrivain, il ne m'appartient pas de le juger; celui de la matière, c'est un point sur lequel mon opinion est arrêtée. La dogmatique a sa langue, qui ne saurait être celle de la prédication ou du catéchisme. La science est la science. Veut-on la traduire en formes populaires? C'est un travail spécial qui exige un talent spécial.

Un homme distingué, J.-F. Fries[1], renverse le mur de séparation que j'ai élevé entre la philosophie et la théologie: celle-ci, à l'entendre, est ou *religion*, et doit parler le langage de tous, ou *doctrine*, et se servir de la terminologie spéculative. Je ne proteste pas contre l'idée de rapprocher la théologie de la religion, au contraire; mais je proteste contre la locution *doctrine*. Je n'ai plus besoin de dire pourquoi. Quant à la thèse fondamentale, j'en appelle à l'histoire: si le christianisme n'a pas créé un idiome, n'a-t-il pas créé une manière de l'employer? la piété nouvelle n'a-t-elle pas trouvé des sens nouveaux? Or, la dogmatique n'étant qu'une analyse de la vie, subit, dans ses expressions, l'influence de celle-ci. Le savant chrétien peut agir de même. Voyez, par exemple, ce qu'on a fait des formules juridiques sans analogie avec la communion de l'âme. Un vocabulaire s'est composé à la longue: semblables aux monnaies,

[1] (1770 à 1843.) Il est resté, dans l'histoire, comme un des disciples de Kant.

ses mots présentent, ici, la valeur; là, le symbole; mais il faut tenir compte des deux pour apprécier la pièce. Du reste, la philosophie ne procède pas différemment: un système nouveau crée des mots nouveaux. Si la foule prend goût aux idées, il faut alors une phraséologie à sa portée. Fries en sait quelque chose.

Réflexion faite, j'estime qu'il n'y a aucun péril à puiser dans la langue philosophique; seulement, il y a avantage à s'adresser à certaines écoles, celles de Kant et de Fichte. Je serais moins favorable à Leibnitz et, surtout, à Wolff, dont la tendance scolastique est assez connue. Quant à la pensée anglaise, qui a exercé une si grande influence sur l'Allemagne, au siècle dernier, la part qu'elle fait au sentiment la rapproche déjà de la religion. La méthode que je conseille ne produirait, en philosophie, que le *syncrétisme;* mais dans notre discipline, elle est avantageuse. Dira-t-on qu'il faut se servir uniquement des termes bibliques? L'expérience montrera bien vite que c'est une erreur.

M'est-il permis d'exprimer un regret? J'ai trouvé, chez mes critiques, trop peu de critiques sur tel ou tel dogme: on s'est tenu dans le général. Steudel avait paru, un instant, vouloir préciser; puis, il est revenu à son supranaturalisme. Faut-il porter le combat sur ce terrain? Je ne le pourrais qu'en faisant de la philosophie. Le christianisme serait étudié comme un phénomène intellectuel. C'est l'opinion de Steudel; ce n'est pas la mienne. Si je n'accepte pas son supranaturalisme, doute-t-il que je respecte et le surnaturel et le réel? Il ne m'accuse point, comme Baur, de docétisme; mais ne s'en rend-il pas, lui-même, coupable, quand il va jusqu'à dire que la personne de Jésus n'a rien de national? Que devient alors sa parenté? que devient Marie? que devient le sang juif qui coulait dans les veines du Messie? Ma méthode de rejeter de la dogmatique certaines questions, importantes pour d'autres, — les anges ou Satan, par exemple, — par ce qu'elles n'éveillent point d'écho dans la conscience chrétienne, me paraît préférable à celle de Steudel.

Les observations ont rarement porté sur tel ou tel dogme,

disais-je. Ces messieurs de Tubingue, si attentifs à ma christologie, pourquoi ne l'ont-ils pas été à mes études sur le Saint-Esprit, sur la sanctification? On dit tout en un mot : je mets des idées nouvelles dans des formes anciennes. Et le grand mal? Notez que si je m'écarte du sens consacré, je n'adopte pas l'expression consacrée; que si je l'adopte, je la définis. Où est, dès lors, le danger? On m'eût été plus utile en s'arrêtant aux détails, en examinant, par exemple, mon eschatologie, de laquelle Nitzsch seul a parlé; mais il est puéril de se plaindre du silence. Pour finir, je m'arrête à deux vœux qui m'ont été communiqués.

Le premier me suggère de traiter ce qu'on appelle tantôt les rapports de la philosophie avec la religion, tantôt de la dogmatique avec la philosophie et, enfin, de la conscience avec l'*idée* originelle de Dieu. L'*idée* originelle de Dieu, je ne l'admets point, car ce serait un élément spéculatif en contradiction avec ma tendance; mais je reconnais comme primitif la piété, d'où la réflexion dégage l'élément intellectuel. Mes *Discours sur la religion* sont assez explicites à cet égard. Cela dit, aurais-je pu, dans mon travail, étudier la question qu'on me propose? Je distingue la religion de la philosophie; on les distinguera toujours plus. Je suis persuadé qu'elles peuvent coexister dans le même individu, parce qu'elles correspondent à des besoins différents : religieux par le cœur, penseur par l'intelligence; attaché aux réalités spirituelles, attiré vers les problèmes de la pensée. Est-ce un divorce? L'un de ces instincts n'entraîne pas l'autre, parce que l'un n'est pas inférieur et l'autre pas supérieur. De là vient que certaines natures pieuses se développent exclusivement par la foi, sans éprouver aucun intérêt pour la science; que certaines natures rationnelles sont insatiables d'hypothèses et de systèmes, en négligeant la vie de l'âme. Si, au lieu de religion, on parle de dogmatique, ma tâche se simplifie : longtemps, les philosophes on gémi sous le joug de l'Eglise; émancipés, ils l'ont attaquée. Qu'ils restent nos adversaires, c'est leur affaire; la nôtre est de savoir que notre domaine n'est pas le leur et que nous ne sommes chargés d'aucune police sur leurs terres. *Timeo*

Danaos et dona ferentes. Ai-je mis en lumière cette conclusion, la seule, à mon avis, conforme aux exigences de ma méthode? Je l'ignore; mais un tel me rattachant à Jacobi, un tel à Schelling, un tel esquissant ma philosophie, je m'estime encouragé à poursuivre, et, sans lancer de défi à personne, je garde ma Dogmatique à l'écart de toute école spéculative.

Le second vœu demande d'indiquer ma place entre le rationalisme et le supranaturalisme. La question est délicate, parce que le problème est mal posé et le mot mal choisi. Rationalisme se rapporte à la source de la connaissance et à la méthode; supranaturalisme, à l'état des choses. On est sur deux domaines différents. Voici les conséquences: l'un rejette le surnaturel et n'accepte que ce qui s'enchaîne selon les lois de la raison; l'autre fait exception pour des événements particuliers. Qu'est-ce que cela prouve sinon qu'on ne se comprend pas? On me soupçonne de rationalisme. Ma solution est parfaitement nette: le surnaturel est, pour moi, l'origine de tout; le naturel, la suite de tout. Les choses sont, d'abord, surnaturelles; elles deviennent naturelles. La loi commence par un miracle; le miracle se fait loi. La création est un coup d'Etat de la Providence; l'univers, à partir de cette heure, obéit à la règle. Jésus apparaît de la même manière; puis, il se développe au sein de l'humanité. Ainsi du Saint-Esprit, ainsi de l'Eglise, ainsi du christianisme, œuvre immédiate de Dieu, à son début, et appartenant ensuite au cours général de l'histoire. Est-ce obscur? La théorie qui découle de ce principe — ce n'est pas ici le lieu de l'exposer — me range parmi ceux que je nommerais les *supranaturalistes réels.*

Il est temps de clore cette longue épître. Un nouveau semestre, le cinquantième de mon professorat[1], est là qui frappe à ma porte.

[1] Schleiermacher était entré dans l'enseignement en 1804, comme professeur extraordinaire de théologie, à la Faculté de Halle.

La seconde édition de la *Christliche Glaube* fut imprimée à Berlin, en 1830-1831[1], et a, pour unique devise, les paroles déjà citées d'Anselme. Schleiermacher la fit précéder de quelques lignes dont nous donnons l'analyse.

Préface de la seconde édition.

Datée du jeudi après Quasimodo 1830[2], elle commence en constatant que les vœux de l'auteur ont été exaucés : les contradicteurs n'ont pas manqué. Il souhaite que le combat dure, à condition que l'esprit ecclésiastique ne s'en mêle pas trop, car le feu de ses violences ne brûle pas toujours la paille seulement de l'édifice, pour n'en laisser subsister que les parties solides. Schleiermacher a retouché son œuvre, mais comme il vient de s'en expliquer, dans ses *Deux lettres au Dr Lücke*, il se bornera à avertir le lecteur que si les deux éditions présentent des différences, elles ne diffèrent réellement pas, puisque l'introduction mise de côté, aucune thèse n'a été sacrifiée, aucun développement modifié, dans ses parties essentielles[3]. L'écrivain aurait voulu être plus court; il ne l'a pas su. D'autres y réussiront mieux; il l'espère, car il n'a pas l'ambition d'être, comme on l'a répété, chef d'école. Il lui manque tout pour ce rôle : il n'a rien découvert, sauf l'ordre

[1] 2 vol. in-8°; l'un de 477 pages, l'autre de 545.

[2] *Quasimodo* est le dimanche qui suit Pâques.

[3] Les divergences sont plus considérables que Schleiermacher ne veut bien le dire. Sans parler des prolégomènes où les changements sont importants, il y a, dans les termes choisis pour l'expression exacte des idées, dans des détails de classification et dans quelques développements, des différences qui seraient à ne pas négliger si l'on faisait une histoire du développement du théologien. Nous avons entendu plusieurs juges compétents, en Allemagne, estimer la première édition de la *Christliche Glaube*, supérieure, à quelques égards, à la seconde. Fried. Wilh. Gess, dans son *Uebersicht* sur le système de notre théologien, écrit : (p. VII, 2de édit. Reutlingen 1837) : Die erste Auflage ist gewöhlich genauer und bestimmter und auch verständlicher und da Schleiermacher aus derselben so vieles weggelassen hat und doch auf das Bestimmteste erklärt, dass er seine Ansicht nicht geändert habe, so scheint es seine Absicht gewesen zu sein, dass die erste noch neben der zweiten benutzt werde. »

et, ici ou là, le mot ; il ne communique point ses pensées en les imposant, mais afin d'exciter celles d'autrui. Sa méthode est d'éveiller la pensée et de pousser à la recherche. C'est la dernière fois qu'il publie ce travail, car vécût-il de longues années, il les emploierait, plutôt, à d'autres études théologiques. Il a traité la dogmatique au point de vue de l'Eglise évangélique, comme l'avait essayé F.-H.-C. Schwarz, de Heidelberg, parce qu'il attend la réconciliation, entre le Luthéranisme et la Réforme, non d'un symbole nouveau ou d'une Eglise nouvelle, mais d'un examen impartial des questions qui ont séparé les deux Confessions.

LES ORIGINES DES LANGUES SÉMITIQUES[1]

PAR

JEAN SPIRO

professeur à l'Université de Lausanne.

Le nom de *langues sémitiques* est un nom conventionnel. Ce nom cependant est assez exact et présente l'avantage d'être compris par tout le monde. Celui de *langues orientales*, par lequel on a voulu le remplacer, à l'imitation de saint Jérôme, est beaucoup trop vaste, vu qu'il existe quantité de langues orientales en dehors de celles qu'on appelle sémitiques. Il en est de même de la désignation de *langues arabiques* ou de *langues syro-arabes*, termes qui, l'un comme l'autre, offrent un sens trop restreint.

Nous continuons donc à employer le nom de langues sémitiques pour désigner les idiomes dont les principaux sont l'hébreu, le phénicien, l'assyrien, l'araméen, le sabéen, l'arabe et l'éthiopien. Nous disons langues et non pas, comme on le fait parfois, dialectes; car les divers idiomes sémitiques sont bien des langues. Malgré les ressemblances qu'elles présentent, chacune d'elles a un caractère qui lui est propre; chacune d'elles a ses particularités, son histoire, son développement, sa littérature; bref, chacune d'elles a sa physionomie distincte. On ne risque jamais de les confondre.

Quand on eut découvert la stèle de Mécha et l'inscription de

[1] Leçon d'introduction à mon cours : Les langues sémitiques comparées. Semestre d'hiver 1896-1897.

Siloé, toutes deux écrites en caractères phéniciens, on n'hésita pas un instant à déclarer que la langue de l'inscription de Siloé était du pur hébreu et que celle de la stèle de Mécha était rédigée dans une langue voisine, sans doute, mais cependant différente de l'hébreu.

Toutes les langues sémitiques cependant ont un fond commun et le fait qu'elles sont toutes issues d'une seule et même source saute aux yeux. « Le type des langues sémitiques est si tranché et offre si peu de variété, que le doute ou l'incertitude sur le caractère sémitique ou non de tel ou tel idiome, même peu connu, ne saurait jamais être de longue durée[1]. » Ainsi, dès qu'on eût commencé à déchiffrer le texte de la troisième colonne des inscriptions des Akhéménides, on n'hésita pas un instant à se prononcer sur le caractère sémitique de la langue qu'on venait de découvrir. Dès qu'on eut lu quelques-unes des inscriptions himyarites ou sabéennes, on put dire avec la plus entière certitude : voilà de nouveau une langue sémitique. Par contre, quand on eut déchiffré quelques mots et quelques phrases des inscriptions cunéiformes de Van en Arménie ou de la deuxième colonne des Akhéménides, on constata immédiatement, avec non moins de certitude, que cette fois on n'avait pas affaire à des langues sémitiques.

La source d'où sont issues les diverses langues dont nous nous occupons nous est inconnue. Réussira-t-on un jour à reconstituer la langue mère, la langue sémitique primitive ? Il est permis d'en douter. Il ne suffit évidemment pas de réunir ce que les diverses langues sémitiques ont de commun au point de vue grammatical et lexicographique et de proclamer ce fond commun, la langue primitive. Car il se peut fort bien que telle forme, telle racine, tel détail conservés par une des langues, négligés ou perdus dans la suite des siècles par toutes les autres, aient fait partie de l'idiome primitif.

La question, pour aride qu'elle soit, n'est cependant ni oiseuse ni insignifiante : Plus nous nous approcherons du point de départ des langues sémitiques, plus nous découvrirons des

[1] Renan, *Histoire générale des langues sémitiques*, p. 44.

rapports avec d'autres groupes de langues et plus se montrera à nos yeux l'unité de la famille humaine.

Quoi qu'il en soit, nous ne connaissons les langues sémitiques que depuis une époque où elles étaient déjà différenciées en langues diverses. On ne peut donc pas dire qu'elles sont issues l'une de l'autre et il n'est pas possible d'attribuer la priorité à l'une d'elles plutôt qu'à l'autre. Toutes sont sœurs ; toutes ont conservé certaines particularités de la langue primitive qu'elles ont développées de préférence à d'autres, mais toutes ont conservé, dans ses traits essentiels et sans altération notable, l'ancien fond sémitique, tant au point de vue grammatical qu'au point de vue lexicographique.

Les racines essentielles se retrouvent dans toutes les langues sémitiques ; la manière d'exprimer les idées, de les grouper et de les coordonner est la même partout ; celle de conjuguer le verbe, par exemple, n'a jamais varié à travers les siècles.

Qu'on lise les plus anciens morceaux de l'ancien Testament, les plus anciennes inscriptions assyriennes ou phéniciennes, ou une page de littérature arabe moderne, un journal de Tunis ou de Beyrout, si vous voulez, c'est toujours dans le fond la même langue et les mêmes procédés.

Mais si le fond est commun, chaque langue s'est développée à sa manière et d'une façon indépendante. Si donc tel savant déclare l'hébreu plus primitif, si tel autre donne la priorité à l'araméen, tel autre à l'assyrien ou à l'arabe, c'est du pur arbitraire et provient de ce qu'on concentre une attention exclusive sur telles particularités en négligeant telles autres, ou bien de ce qu'on prend pour primitif ce qui souvent n'est qu'une altération. La seule chose qu'on puisse dire, avec Renan, c'est que certaines langues sémitiques se sont arrêtées, dans la série des développements, plus tôt que d'autres.

L'arabe, tant pour l'abondance de ses formes grammaticales que pour sa richesse lexicographique, est plus riche que l'hébreu, mais aussi le développement de l'hébreu s'est arrêté beaucoup plus tôt. S'il avait vécu plus longtemps et surtout s'il s'était trouvé dans d'aussi favorables circonstances, il aurait certainement acquis le même développement. Car tout

ce qui se trouve dans l'arabe, parvenu à sa pleine maturité, se rencontre en germe dans l'hébreu qui, de même que l'assyrien ou l'araméen, connaît et possède tous les procédés qui constituent la richesse de l'arabe.

Revenons encore un instant à la dénomination des langues sémitiques.

La table généalogique de Genèse X nous donne comme descendants de Sem des peuples qui, en effet, parlent ou ont parlé l'une ou l'autre des langues que nous appelons sémitiques.

Ces tables de Genèse X et XI sont certainement de vieux documents et constituent, sans doute aucun, une partie du fond primitif de la littérature hébraïque. Pour s'en convaincre, il suffit de lire les efforts souvent désespérés de la Critique pour leur attribuer une origine relativement moderne. Un seul exemple pourra suffire :

La note sur Nimrod (X, 8-12) n'est pas élohiste, c'est-à-dire, dans le langage de la Critique, est relativement récente ; or, tout ce qui précède et tout ce qui suit ressemble à cette note ; donc, tout le chapitre X, n'est pas élohiste. (Kuenen, *Histoire critique des livres de l'Ancien Testament*, tome I, p. 95.)

Les plus anciennes histoires que nous possédions ne sont, en effet, que des généalogies, des תּוֹלְדוֹת ou comme disent les Arabes, des *nisbât*. Rien, chez les peuples orientaux, ne se garde avec autant de soin que les généalogies. Nulle part on n'en possède d'aussi longues, car la noblesse consiste pour l'Oriental à descendre en droite ligne de tel ou tel chef de tribu[1].

Le fait même que la Genèse range parmi les descendants de Sem des peuples qui plus tard ne parlaient plus de langues sémitiques et donne au contraire, comme descendants de Kham, des peuples très sémitiques, prouve la haute antiquité de ces listes généalogiques, dans lesquelles on remarque la tendance à placer parmi les descendants de Kham, le fils

[1] Renan, *loc. cit.*, p. 26.

maudit de Noé, des peuples très sémitiques, mais, dès la plus haute antiquité, ennemis des Hébreux. Il en est ainsi, par exemple, du peuple si profondément sémitique des Phéniciens. Nous ne devons pas oublier, du reste, que dans la suite des siècles, de grands bouleversements, de continuelles émigrations et immigrations ont dû avoir lieu.

La Genèse attribue à Kham quatre fils : כּוּשׁ, מִצְרַיִם, פּוּט et כְּנַעַן.

Le premier, Koush, en effet, n'est pas un Sémite. Dans les temps les plus anciens, Koush indique la Haute-Egypte, la Nubie et l'Ethiopie. Cela ressort clairement des inscriptions cunéiformes qui, fréquemment, mettent Koush en rapport avec Mousour ou, en arabe Misr, la Basse-Egypte. De plus, l'expression de « roi de Mousour (Basse-Egypte) et de Miloukhi (Méroé, Haute-Egypte) » alterne souvent dans les inscriptions avec celle de « roi de Mousour et de Koush. » Koush était donc identique à Méroé, c'est-à-dire la Haute-Egypte[1].

Plus tard, dans les livres postérieurs de l'Ancien Testament et déjà dans certaines inscriptions cunéiformes, l'expression *Koush* prend une extension beaucoup plus grande et comprend aussi l'Ethiopie ou l'Abyssinie. Et c'est pour cela que כּוּשׁ se rattache à notre domaine sémitique. De très bonne heure, il a dû y avoir des émigrations de l'Est vers l'Ouest et le Nord-Ouest, et, bien que nous ne connaissions guère la langue et la littérature éthiopiennes que depuis l'ère chrétienne, l'histoire nous atteste que des populations sémitiques s'étaient établies en Ethiopie depuis des temps très reculés. Quoiqu'il en soit, la langue éthiopienne fait partie intégrante de notre groupe des langues sémitiques, dans lequel elle joue un rôle d'autant plus intéressant qu'elle est comme une sorte d'intermédiaire entre les langues du Sud (Arabe,

[1] Certains Assyriologues contestent l'identification de Miloukhi avec Méroé par la raison qu'il se trouvait aussi un pays de Miloukhi en Babylonie.

Mais ce Miloukhi babylonien est aussi différent de celui que nous plaçons en Afrique que les Koushîm (*κοσσεῖοι*) assyriens diffèrent des Koushîm africains. Aucun raisonnement ne peut renverser le fait que l'on rencontre le plus souvent Miloukhi en rapport avec Misir, la Basse-Egypte.

Sabéen) et les langues du Nord (Hébreu, Araméen, Assyrien).

Mais quant à l'ancienne langue de Koush, je veux dire l'ancienne langue égyptienne, elle n'est pas une langue sémitique. Toutefois, il a dû exister entre la langue sémitique primitive et l'ancien égyptien des hiéroglyphes des rapports incontestables. Bien des fois j'ai été frappé, comme tant d'autres, par des analogies remarquables de racines et surtout de formes grammaticales. La langue sémitique primitive et l'ancienne langue des hiéroglyphes nous paraissent comme les deux branches maîtresses du même tronc.

Le second fils de Kham est מִצְרַיִם, la Basse-Egypte et la région du Delta. Parmi les descendants de Misrayim, nous découvrons de nouveau des peuples qui nous appartiennent en leur qualité de Sémites. Non pas les לוּדִים ni les עֲנָמִים qui, d'après l'ingénieuse hypothèse de M. Halévy, désigneraient diverses classes ou castes d'Egyptiens. Les Loudim (pluriel de *Loud*, mot qui, en égyptien, signifie cultivateur) seraient la caste des agriculteurs, des fellahs; les ʿAnamim (pluriel de *ʿAnam*, homme de classe supérieure) désigneraient les Seigneurs. Il pourrait en être de même des לְהָבִים, des נַפְתֻּחִים et des פַּתְרֻסִים. Ces noms désigneraient diverses parties de l'Egypte[1]. Cependant, comme dans la belle inscription de Taïma, il est question du prêtre צלמשזב, fils de פטרסי, (dévoué à Osiris), nous pourrions voir dans les *Patrousîm* (avec ת pour ט) le collège des prêtres d'Osiris et dans les *Naphtoukhîm*, celui des prêtres de Ptah.

Mais je revendique pour nous les כַּסְלֻחִים dont sont issus les פְּלִשְׁתִּים (Philistins) et les כַּפְתֹּרִים. Kaphtor est l'île de Chypre, si riche en inscriptions et en souvenirs sémitiques. Parfois aussi Kaphtor désigne l'île de Crète, car pour les anciens Hébreux le nom de Kaphtor, comme du reste celui de toutes les îles, avait toujours quelque chose de vague et d'in-

[1] Ainsi, d'après A. Erman, פתרסים serait le pays du Nord et נַפְתֻּחִים (pour פַּתְמֻחִים) le pays du Sud. *Zeitschrift* de Stade, 1890, p. 118.

déterminé. D'après une ancienne tradition, la ville philistine de Gaza aurait été une colonie crétoise. Les quelques mots de la langue philistine qui nous ont été conservés ne s'expliquent que par des racines sémitiques : la ville de Gaza, עַזָּה ; le dieu poisson, דָּגוֹן ; les noms de quelques rois des Philistins que l'on rencontre dans les inscriptions assyriennes, comme Mitenti, מִתִּתְיָה ; Sidqa צִדְקִיָּה.

Le troisième fils de Kham, פּוּט, représente probablement les Berbères ou plutôt la race noire en général. C'est, je pense, par pure haine nationale que les Israélites se sont plu à placer parmi des descendants maudits de Kham les Egyptiens et les Cananéens, les deux peuples qu'ils détestaient le plus. Cela leur a dû venir d'autant plus facilement à l'esprit pour ce qui concerne les Egyptiens que ceux-ci appelaient leur pays (la vallée du Nil) Khêmi, la noire, c'est-à-dire la terre noire.

Le quatrième fils de Kham, כְּנַעַן, est un vrai Sémite. Dans la Bible, Kanaan comprend tantôt la totalité de ce que nous appelons la Palestine et la Phénicie (Lév. XIV, 34), tantôt la seule Phénicie (Esaïe XXIII, 11), tantôt le pays des Philistins (Soph. II, 5).

Les Phéniciens ne s'appelaient pas eux-mêmes de ce nom, ils s'appelaient כְּנַעַן, nom qu'on retrouve sur des monnaies phéniciennes. Et comme les Phéniciens étaient dans l'antiquité le peuple marchand par excellence, le nom de Kananéen devint synonyme de celui de marchand (Osée XII, 8; Esaïe XXIII, 8) et le nom commun כְּנָעָה prit la signification de marchandise.

Dans les inscriptions assyriennes, le pays de Kanaan est désigné par *mat akharri*, littéralement *Hinterland*, de אָחוֹר (ce qui est derrière), le pays de l'Occident et comprend la Palestine dans sa plus grande étendue. Ainsi, on lit dans une inscription : mat Khatti ; mat akharri ana sihartisa, mat Surru, mat Sidunu, mat Humri, mat Udumu, mat Palastav adi ili tihamti rabiti sa dimu samsi ; c'est-à-dire :

Le pays des Khatti (l'Aramée).

Le pays de l'Occident, dans sa totalité, à savoir : le pays de Tyr, le pays de Sidon, le pays d'Omri (Israël), le pays d'Edom, le pays de la Palestine (la Philistée et la Judée) jusqu'à la grande mer, vers le couchant du soleil.

La langue qu'on parlait soit dans les métropoles de Tyr et de Sidon, soit dans les innombrables colonies phéniciennes, était une vraie langue sémitique, car bien que les documents littéraires n'abondent pas, nous pouvons cependant parler d'une langue et d'une littérature phéniciennes ou kananéennes. La langue présente les plus grands rapports avec l'hébreu dont elle ne se distingue que très peu au point de vue de la grammaire et moins encore au point de vue de la lexicographie. Sous ce dernier rapport cependant, elle nous a conservé certains mots que les auteurs bibliques n'ont pas eu l'occasion d'employer.

La relation entre les deux langues hébraïque et kananéenne, qui avait frappé déjà les auteurs anciens, était connue aussi par les auteurs sacrés et, si les Hébreux, poussés par leur haine nationale, ont placé les Kananéens parmi les descendants de Kham et leur ont dénié la descendance de Sem, ils se rendaient parfaitement compte de cette conformité de langage. Jamais ils ne font la moindre allusion à une différence entre leur parler et celui des Kananéens. L'araméen, l'assyrien, tout en étant des langues sémitiques étaient, pour les Hébreux, des langues étrangères, mais jamais le kananéen, au point qu'Esaïe (XIX, 18) appelle tout simplement l'hébreu שְׂפַת כְּנַעַן la langue kananéenne.

Dans l'histoire de la conquête de Kanaan par les Israélites, jamais ces derniers n'éprouvent la moindre difficulté à s'entendre avec les indigènes ; jamais il n'est question d'interprètes. Les noms de villes et de personnes kananéennes qu'ils nous transmettent sont du pur hébreu [1]. Et on ne peut pas dire que ces noms aient été traduits après coup. Ce n'était pas l'habi-

[1] אֲבִימֶלֶךְ, מַלְכִּיצֶדֶק, קִרְיַת יָעָרִים, etc.

tude des Israélites, qui nous transmettent sans les traduire des noms perses ou égyptiens.

L'étude des documents nous conduit au même résultat. Pour comprendre les inscriptions phéniciennes, dont le nombre actuellement est considérable, bien que toutes, malheureusement, se meuvent dans un cercle d'idées assez restreint, il suffit de savoir un peu d'hébreu.

Remarquons ici encore que selon la tradition musulmane, Kanaan est un descendant de Sem et non pas de Kham.

En résumé, parmi les peuples que la Genèse nous donne comme descendants de Kham, nous trouvons deux peuples qui ont parlé des langues bien sémitiques: l'éthiopien et le phénicien, avec les dialectes qui en sont dérivés.

Arrivons maintenant aux fils de Sem.

Selon Genèse X, 22, ils sont au nombre de cinq : עֵילָם, אַשּׁוּר, אַרְפַּכְשַׁד, לוּד et אֲרָם. Mais la Genèse ne nous donne que les généalogies d'Arpakshad et d'Aram. Toutefois les trois autres peuples nous sont également bien connus.

Elam. Les Elamites, tels qu'ils se présentent à nous dans l'histoire, sont un peuple non sémitique. Il n'y a aucun doute à cet égard. Dans les inscriptions assyriennes Elam se rencontre fréquemment sous la forme ʿilam ou ʿilamti et ce terme correspond dans la grande inscription trilingue de Behistun, à Uvaja, c'est-à-dire, la Susiane[1]. Il est admissible, cependant, que la population primitive d'Elam ait été fortement mélangée d'éléments sémites et que pendant longtemps elle fût gouvernée par une dynastie sémite. C'est cette dynastie qui dans l'histoire s'appelle celle des Koudourides, parce que plusieurs de ses rois portaient un nom qui commence par כֻּדֻר, prononciation adoucie de l'hébreu כֶּתֶר couronne, et dont, outre Koudourlaomer le contemporain d'Abraham, nous connaissons encore Koudournankhaundi et Koudourmabouk. Ces rois d'Elam ont

[1] Comparez aussi Daniel VIII, 2: Lorsque j'eus cette vision, il me sembla que j'étais à Suse la capitale, dans la province d'Elam.

plus d'une fois étendu leurs conquêtes sur la Babylonie et même sur le mat Akharri, ou la Palestine, et ne craignaient pas de s'intituler: rois de Babylonie et de mat Akharri. Dans tous les cas, comme ce détail historique est loin encore d'être élucidé, il me semble pour le moins hasardeux de voir dans l'invasion, racontée Genèse XIV, une invasion arienne et non pas sémite.

Ce qui a pu confirmer les Hébreux dans la croyance que les Elamites étaient des Sémites, c'est que les Perses avaient adopté l'écriture assyrienne et que de bonne heure, la langue pehlvi en est la preuve, des éléments sémitiques étaient entrés dans leur langue. Bien plus, déjà sous les Akhéménides, la langue araméenne était devenue la langue de la chancellerie perse et servait à la correspondance officielle des rois avec leurs satrapes et leurs vassaux.

Le second fils de Sem est Loud dans lequel, malgré l'opinion contraire de Renan et d'autres savants, il est permis de reconnaître les Lydiens et même, dans un sens plus large, les populations de l'Asie Mineure, où sous les rois Sadyattes (Sad yatôn, le dieu Sad a donné) et Alyattes (El yatôn, le dieu El a donné) les Lydiens avaient dans tous les sens étendu leurs conquêtes. Je ne veux nullement prétendre par là qu'à mes yeux les populations de l'Asie Mineure aient été des Sémites. Bien au contraire, je crois que les Sémites ne se sont jamais établis d'une manière durable au delà du Tauros, mais il me semble plausible d'admettre qu'à un certain moment, peut-être sous Asourbanipal (669-626), les Lydiens, peuple sémitique, ont exercé la domination en Asie Mineure. Nous connaissons trop peu malheureusement de la langue lydienne pour oser nous prononcer d'une façon certaine.

Le troisième fils de Sem est Ashshour. C'est le peuple assyrien, peuple éminemment sémitique. Si, dans sa seconde édition de l'histoire générale des langues sémitiques, Renan hésitait encore à admettre les Assyriens au nombre des Sémites, de nos jours ni doute, ni hésitation ne sont plus possibles. Pour

s'en convaincre il suffit d'avoir quelques notions de l'hébreu et d'avoir pénétré, tant soit peu, dans le génie des langues dont nous nous occupons.

Nous connaissons la langue assyrienne, dont le babylonien ne diffère que fort peu, depuis la seconde moitié de ce siècle seulement, grâce au déchiffrement des inscriptions cunéiformes. L'étude en a fait de si rapides progrès qu'il est permis actuellement d'affirmer, avec la plus entière certitude, que dans la langue assyrienne ne se trouvent ni racine, ni forme qui ne s'expliquent par les autres langues sémitiques. Elle emploie les mêmes procédés pour exprimer la pensée, elle possède les mêmes racines verbales, elle présente les mêmes formes grammaticales que ses sœurs et elle est d'autant plus intéressante pour nous qu'elle a conservé quantité de choses, perdues ou indiquées seulement dans les autres langues.

L'auteur de Genèse X avait ainsi de bonnes raisons pour placer Ashshour, parmi les fils de Sem, et nous pouvons être certains qu'il n'en avait pas de moins bonnes pour y placer Elam et Loud. Le nom indigène de l'Assyrie est Assour, ce qui explique en hébreu le daguesh dans le שׁ. Quelquefois cependant, on trouve écrit Asour ce qui était le nom de la principale divinité des Assyriens et aussi le nom de l'ancienne capitale dont les ruines ont été retrouvées à Qalèh-Shergat, au sud de Ninive, sur la rive droite du Tigre. C'est la capitale qui a donné son nom à l'empire.

Le quatrième fils de Sem est ARAM, dont la langue constitue une des principales branches du tronc sémitique. Un pays d'Aram est difficile sinon impossible à limiter ou à définir exactement. Au fond, il n'y a jamais eu un empire araméen compact. L'histoire, comme les inscriptions, ne connaît que des peuples qui ont parlé la langue araméenne et qui étaient répandus en Mésopotamie, en Syrie et dans le nord de l'Arabie. Car ce qui manquait aux Araméens, c'était avant tout un esprit politique. Bons commerçants, remuants, sans être pourtant entreprenants, adonnés au commerce tranquille des caravanes, ayant le don de se débrouiller dans les milieux les plus divers,

ils se contentaient de vivre, de voir passer les orages et de faire des affaires. Ils étaient faits pour être subjugués. Que leurs maîtres fussent les Assyriens, les Babyloniens ou les Perses, ils n'en avaient cure. De temps en temps, l'un ou l'autre des peuples araméens parvint à fonder un royaume, et la Bible connaît plusieurs de ces petits royaumes araméens. Parfois même ils fondaient nne dynastie puissante[1], mais jamais d'une manière durable. Par contre, la langue araméenne, en raison de sa simplicité et de sa clarté, réussit, dans la suite des siècles, à refouler peu à peu les autres langues sémitiques, jusqu'au jour où elle-même, elle dut céder la place à l'arabe.

De tout temps on a dû confondre, comme ne le font que trop souvent les inscriptions assyriennes, les habitants de la Mésopotamie, de la Syrie et de la Palestine. Dans les inscriptions assyriennes le nom d'Aram est rendu par les formes Aramu, Arumu, Arimi. Tantôt, dans les inscriptions, ce nom sert à désigner le même peuple ou le même pays que celui des Khatti, tantôt les inscriptions distinguent entre Khatti et Arimi. Il semble pourtant que le terme de mat Khatti avait un sens plus large que celui de mat Aramu, car les rois de Khatti portent le titre de Sar, comme les rois d'Assyrie (sar mat Khatti) tandis que les rois des Arimi devaient se contenter souvent du titre inférieur de malki. Je ne dois pourtant pas passer sous silence qu'il règne ici encore une grande confusion. Bien des savants orientalistes vont jusqu'à nier que les Khatti soient des Sémites et en font des Arméniens. Pour moi, ils n'ont pas pu me convaincre, et jusqu'à nouvel ordre, il me paraît résulter de l'ensemble des inscriptions qu'il faut voir dans le mat aramu, l'Aramée, dans un sens restreint, c'est-à-dire, la Mésopotamie, jusqu'à Hamath; dans le mat Khatti, l'ancien royaume Syrien ou de Damas, c'est-à-dire, depuis Hamath jusqu'aux limites de Kanaan[2], et dans le mat akharri ou pays de l'Occident, la Palestine avec la Phénicie et le pays des Philistins.

[1] Ainsi le royaume de Hamath, dont plusieurs rois, portant tous des noms sémitiques, nous sont connus.

[2] Bien souvent cependant les Khatti ont étendu leurs limites soit vers le nord, soit vers l'est. Car nous voyons le royaume de Karkemich, au nord d'Hamath, et

Amos IX, 7, semble faire partir les Araméens du Nord, en les faisant émigrer des rives du Kour, qui coule au Nord de la Mésopotamie, en Arménie. Ce passage a été souvent de l'eau sur le moulin de ceux qui, à tout prix, veulent faire venir les Sémites du Nord, et non pas, comme c'est le cas, du Sud.

Mais pour comprendre Amos IX, 7 (הֲלוֹא כִבְנֵי כֻשִׁיִּים אַתֶּם לִי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל נְאֻם־יְהוָה הֲלוֹא אֶת־יִשְׂרָאֵל הֶעֱלִיתִי מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם וּפְלִשְׁתִּיִּים מִכַּפְתּוֹר וַאֲרָם מִקִּיר ;) il faut absolument le comparer à Amos I, 5. De cette comparaison il résulte qu'il s'agit d'une prophétie. Aram sera exilé en Arménie, mais de là Jehova, quand il le voudra, pourra le faire remonter, comme jadis il a fait monter les Israélites de l'Egypte. Nous ne voulons pas examiner ici si cette menace est une prophétie ante ou post eventum ; toutefois, il nous paraît probable que la menace s'est réalisée et qu'il y a eu, en effet, une émigration d'Araméens vers le Nord, comme le semble indiquer le nom d'un des fils d'Aram, מַשׁ, rappelant les monts Masius, qui séparent la Mésopotamie de l'Arménie.

La ressemblance des noms fait confondre bien souvent aussi Araméens et Arméniens, sans parler du fait que quantité de mots araméens ont de bonne heure pénétré dans l'arménien.

Un autre des fils d'Aram, גֶּתֶר, nous fait assister à une immigration d'Araméens dans l'Arabie Pétrée. La masse araméenne toutefois s'est établie en Syrie, comme עוּץ (la vallée de Damas), et חוּל (la plaine qui s'étend au pied de l'Anti-Liban).

Mais où ne trouvons-nous pas des Araméens? Sur toute l'étendue du monde sémitique, comme en Asie-Mineure, comme en Egypte, nous trouvons leurs traces et aucune autre des langues sémitiques n'a donné naissance à autant de dialectes que l'Araméen.

Le cinquième et dernier fils de Sem est ARPAKSHAD, dont sont descendus les Hébreux par עֵבֶר et les Arabes

celui de Bit Adini (בֵּית עֵדֶן 2 Rois XIX, 12) comptés dans le mat Khatti. Oui, même dans une inscription de Salmanassar II, le mat Khatti semble s'étendre de la chaîne du Liban à celle de l'Amanos.

par יָקְטָן. Faut-il, avec Bochart et avec les savants modernes qui l'ont suivi, identifier Arpakshad avec l'Ἀρράπαχίτις que Ptolémée place au Nord de l'Assyrie (le Kourdistan actuel) et faire venir de là Hébreux et Arabes? Je ne le crois pas ; je ne vois aucun rapport entre Arpakshad et Arrapakhitis et s'il nous faut absolument une étymologie pour le nom de ce dernier fils de Sem, rien ne s'oppose à adopter celle de Josèphe : ארף, borne, limite, territoire et כשׂד, la Kaldée ; le territoire ou le pays des Kasdes, des Kaldéens. C'est là, en effet, en Kaldée, que nous devons chercher le lieu d'origine et le point de départ des peuples sémitiques. C'est de la Kaldée et non pas de l'Arménie que sont parties les dernières émigrations sémitiques. La généalogie d'Arpakshad (Gen. X, 24) nous fait, selon une ingénieuse hypothèse de Renan, assister en quelque sorte aux divers moments de ces émigrations. Le fils d'Arpakshad est שֶׁלַח, qui engendra עֵבֶר qui, à son tour, engendra פֶּלֶג.

Shélakh, c'est le moment où les Sémites commencent leurs émigrations et quittent la Kaldée ; *'Eber*, nous retrace leur passage de l'Euphrate ; *Pèleg*, leur dispersion en Syrie et en Arabie. Une autre généalogie (Gen. XXII, 22) appuye notre opinion, en rattachant תֶּרַח, dont est issu Abraham, à la Kaldée, car elle fait descendre de נָחוֹר, frère d'Abraham, non seulement les Araméens, mais aussi כשׂד, c'est-à-dire leurs concitoyens demeurés en Kaldée.

Nous affirmons donc, malgré toutes les opinions contraires à la nôtre, que les Kasdes ou Kaldéens ne sont pas des Ariens, des Indo-Européens, mais des Sémites.

De prime abord, le monde sémitique se partage en deux grands groupes : le groupe arabe-éthiopien et le groupe assyrien-araméen-kananéen. Chacun de ces deux groupes est nettement caractérisé. Ils se sont donc séparés de bonne heure du tronc commun.

S'il y a eu depuis la plus haute antiquité, depuis l'invasion de Kedor-Laomer jusqu'aux temps plus récents, des rapports fréquents entre les peuples de la Babylonie, de l'Aramée et du

littoral méditerranéen, l'histoire paraît ignorer complètement des rapports entre ces mêmes peuples et ceux de l'autre groupe, les Sémites du Sud et de la presqu'île arabique.

Cependant les langues des deux groupes proviennent évidemment de la même souche. Dans les unes comme dans les autres, nous rencontrons les mêmes racines et les mêmes procédés grammaticaux. Mais, en même temps, nous assistons dans les deux groupes à un développement de la langue différent.

Nous trouvons de même de grandes différences au point de vue religieux. Les Panthéons ne sont pas les mêmes. Ce sont de tout autres divinités que nous trouvons chez les Arabes et chez les Assyriens-Araméens-Kananéens; il en est de même des mythologies et des cosmogonies. Le récit du déluge, par exemple, qui se retrouve chez tous les peuples du groupe nord est inconnu chez ceux du groupe sud. Nous le répétons, les deux groupes ont dû se séparer de bonne heure, mais d'où sont-ils partis [1] ?

Tournons-nous d'abord vers les Sémites du nord; quel fut leur point de départ? D'aucuns nomment l'Arménie. Pourquoi? Parce que, dit-on, la tradition nous apprend qu'Abraham est un Kaldéen, vu qu'il est parti de Our-Kasdim et que les Kasdim ou les Kaldéens sont des Ariens. Non, disons-nous, s'il est vrai qu'Abraham est un Kaldéen, parti d'Our-Kasdim, il n'est pas vrai que les Kaldéens sont des Ariens; ce sont des Sémites.

Mais pour quelle raison a-t-on voulu faire des Kaldéens des Ariens et les chercher en Arménie? Ces raisons sont nombreuses, sans être bien fortes; c'est d'abord l'identification arbitraire d'Arpakshad avec l'Arrapakhitis de Ptolémée, c'est-à-dire avec la région qui sépare l'Arménie de la Haute-Mésopotamie. C'est ensuite la tradition qui place le Paradis vers les

[1] Dans ce qui va suivre, nous avons eu la joie de nous rencontrer presque partout avec les idées de M. E. Schrader dans son intéressant article, *Die Abstammung der Chaldäer und die Ursitze der Semiten*. Zeitschrift der D. M. Ges. Band XXVII, p. 397 et suivantes.

sources du Tigre et de l'Euphrate[1]. C'est encore la tradition qui fait arrêter l'arche de Noé sur le mont Ararat, et selon laquelle le mont Ararat doit signifier l'Arménie. En un mot, les Kaldéens sont des Ariens, parce que chez plusieurs savants s'était ancrée l'idée qu'il devait en être ainsi et qu'ils ne voulaient pas en démordre. Sans cela, Renan aurait-il pu écrire cette phrase aussi inexplicable que contradictoire : Depuis les temps historiques, l'Arménie me paraît comme une terre arienne, bien qu'elle ait dû être le séjour primitif des Sémites[2]. Non, l'Arménie a toujours été une terre arienne, par sa langue, par ses mœurs et par sa religion. Ce n'est pas de là que les Sémites sont partis.

Mais d'où est-elle venue cette idée préconçue et cette tradition qui cherche les Kaldéens en Arménie? Xénophon[3] connaît des Kaldéens habitant l'Arménie et les met en rapport avec les Kardoukes ou les Kourdes. Ces Kaldéens ne sont pas des Sémites ; ni l'arménien, ni le kourde ne sont des langues sémitiques, cela est certain. De plus, les mœurs de ces Kaldéens de l'Arménie sont entièrement différentes de celles que nous avons coutume de trouver chez les Sémites. Et jamais personne n'aurait eu la pensée de faire un rapprochement entre ces Kaldéens-là et ceux de la Babylonie, s'ils n'avaient pas porté le même nom. Avouons que cela ne suffit pas pour les identifier. Nous avons vu (Gen. X, 13) un Loud, descendant de Kham, et (Gen. X, 22) un Loud, descendant de Sem, et nous n'avons pas été tentés un seul instant d'y voir le même peuple. Il y a plus. Ces Kaldéens-Arméniens n'entrent dans l'histoire que très tard. Xénophon est le premier qui nous en parle. Les inscriptions assyriennes qui nous font connaître tant de peuplades arméniennes les ignorent. Les Assyriens ne connaissaient donc pas de Kaldéens en Arménie, soit parce

[1] Qu'il me soit permis de redresser en passant une petite erreur de Segond qui traduit le passage (Gen. II, 14) חִדֶּקֶל הוּא הַהֹלֵךְ קִדְמַת אַשּׁוּר par « le Tigre qui coule *à l'Orient* de l'Assyrie, » ce qui est bien vague et, au surplus, inexact. Il faut traduire ces mots par « le Tigre qui coule *devant* Asour, » l'ancienne capitale de l'empire assyrien, située sur le Tigre.

[2] *Histoire générale des langues sémitiques*, p. 52.

[3] Anabase IV, 3, 4; VII, 8. Cyropédie III, 1, 34.

qu'à cette époque il n'y en avait pas, soit parce qu'ils portaient un autre nom et c'est, en effet, ce que nous apprend Strabon[1] : οἱ δὲ νῦν χαλδαῖοι χάλυβες τὸ παλαιὸν ὠνομάθοντο.

Mais si nous nous refusons à chercher l'origine des Kaldéens en Arménie, où devons-nous la chercher? Demandons-le aux Kaldéens eux-mêmes. Les inscriptions cunéiformes nous apprennent que vers l'an 900, dans tous les cas, mais évidemment déjà bien auparavant, les Kaldi ou Kaldéens étaient établis en Babylonie et avaient même donné leur nom au pays. Ainsi la grande inscription de Khorsabad termine une longue énumération de villes babyloniennes et assyriennes par ces mots « Siharti mat Kaldi : totalité du pays des Kaldi. » Comme la même inscription nous apprend que le pays des Kaldi s'étendait jusqu'au golfe Persique, nous pouvons en conclure qu'il se confondait avec l'empire babylonien, dans sa plus grande extension. Les habitants de ce pays, nous en sommes absolument certains aujourd'hui, parlaient une langue sémitique ; de plus ils y étaient établis depuis fort longtemps, car nous avons des inscriptions remontant à 2000, à 3000 ans avant notre ère et qui sont écrites dans la même langue que celle des Sanhérib et des Asarhaddon.

Nous trouvons ainsi, depuis l'antiquité la plus reculée, en Babylonie, des peuples parlant sémite, car le babylonien-assyrien est une langue aussi sémitique que l'hébreu ou l'arabe.

Mais si les Kaldéens sont un si vieux peuple, comment s'expliquer ce passage d'Esaïe (XXIII, 13)? הֵן אֶרֶץ כַּשְׂדִּים זֶה הָעָם לֹא הָיָה אַשּׁוּר יְסָדָהּ לְצִיִּים הֵקִימוּ בַחוּנָיו עוֹרְרוּ אַרְמְנוֹתֶיהָ שָׂמָהּ לְמַפֵּלָה ; que Segond traduit : « Vois les Chaldéens, qui n'étaient pas un peuple, ces habitants du désert pour qui l'Assyrie a fondé un pays ; ils élèvent des tours, ils renversent les palais de Tyr, il les mettent en ruines. »

Avouons que pour une traduction libre, c'est une traduction par trop libre et, de plus, elle est fausse.

Comment Esaïe aurait-il pu dire que les habitants de mat

[1] XII, 549.

Kaldi (אֶרֶץ כַּשְׂדִּים) n'étaient pas un peuple avant que l'Assyrie l'eût fondé, quand Jérémie (V, 15) dit des Kaldéens : « C'est une nation très ancienne גּוֹי מֵעוֹלָם, une nation de tout temps ? » Aussi Ewald déjà, suivi par presque tous les commentateurs, par Schrader, par Delitzsch et bien d'autres, suppose dans le passage d'Esaïe une erreur de copiste et propose au lieu de כשׂדים, de lire כנענים. Avec l'écriture dont les Hébreux se servaient du temps d'Esaïe et dont nous avons un beau spécimen dans l'inscription de Siloë, une pareille erreur s'explique très facilement. En lisant ainsi כנענים à la place de כשׂדים, nous obtenons une traduction claire et n'avons pas besoin d'introduire Tyr dans un passage où il n'y en a pas trace : « Voici le pays des Cananéens. Ce peuple est devenu comme un rien [1] ; l'Assyrie l'a destiné aux habitants du désert : ils ont dressé leurs tours, détruit les palais du pays et en ont fait un tas de ruines. »

Nous pouvons donc affirmer, avec la plus entière certitude, que depuis la plus haute antiquité les Kaldéens, parlant une langue sémitique, étaient établis en Babylonie. D'autres peuples, parlant des langues non sémitiques et auxquels les Kaldéens auraient emprunté l'écriture cunéiforme, s'y étaient-ils simultanément fixés ? C'est possible et c'est cette difficulté de se comprendre, cette confusion d'idiomes qui, par un jeu de mots, a pu donner lieu à la légende de la tour de Babel que la Genèse place, en effet, dans la plaine babylonienne. Babel, בָּבֶל, écrit phonétiquement dans les inscriptions, ba-bi-lu, nous est expliqué par « le sanctuaire de El » ou Il, le vieux dieu sémitique par excellence.

Ce nom de Babel ne se rapporte qu'à la ville de Babylone et non, du moins dans les temps anciens, au pays qui s'appelait שִׁנְעָר. C'est ainsi que dans les inscriptions de Tell Amarna, le roi de la Babylonie est intitulé « Sar Shanhar. » Le mot שִׁנְעָר ne veut pas dire le pays des deux fleuves, comme s'il y avait שְׁנֵי נָהָר, mais le pays des deux villes שנ ער, c'est-à-dire Sumer et Accad. Ainsi on lit dans une

[1] לא a souvent force substantive.

des plus anciennes inscriptions : « Il et Bel me soumirent les habitants de Sumer et Accad. » Il faut donc traduire, Gen. XI, 2 : וַיִּמְצְאוּ בִקְעָה בְּאֶרֶץ שִׁנְעָר וַיֵּשְׁבוּ שָׁם ; « Ils trouvèrent une grande plaine dans le pays des deux villes (la Babylonie) et ils s'établirent là. »

Quelle était la population aborigène de ce pays, si tant est que des populations antérieures aux Sémites y aient été établies ? Etaient-ce des Ariens ? ou bien des Touraniens ? Il ne m'est pas possible de toucher en passant à cette question brûlante.

De tout ce que nous venons de dire, il résulte avec évidence que les Kaldéens, ou les habitants du mat Kaldi, étaient des Sémites et parlaient une langue sémitique. C'est du milieu d'eux et spécialement de la ville d'Our qu'a émigré Abraham, comme nous l'enseigne la Genèse en nous apprenant qu'Abraham était parti d'Our-Kasdim. Kasdim et Kaldim est le même mot, suivant une permutation de *s* et *l*, fréquente en assyrien.

La ville d'Our (Ou-rou-ou, dans les inscriptions) pendant un certain temps capitale d'un empire du même nom, dont nous connaissons les noms de plusieurs rois, se trouvait située dans la Babylonie méridionale sur la rive droite de l'Euphrate. On en a retrouvé les ruines sur l'emplacement du village actuel de Moughayr.

C'est donc dans la Babylonie méridionale que nous cherchons le séjour primitif des Sémites, disons, pour le moment, des Sémites du groupe assyrien-araméen-kananéen, dont les membres présentent entre eux un caractère indiscutable de parenté. C'est de la Kaldée, du pays de שִׁנְעָר, que partit Nemrod pour coloniser l'Assyrie et y fonder un empire, car c'est ainsi qu'il faut entendre Gen. X, 11 : מִן־הָאָרֶץ הַהִוא יָצָא אַשּׁוּר. « De ce pays, c'est-à-dire du pays de Shinear, sortit Nimrod pour se rendre en Assyrie, » et non pas avec Segond, « de ce pays sortit Assour ; » vu qu'il n'y a jamais eu d'homme appelé Assour [1].

[1] Nimrod, le héros chasseur, est certainement identique au mystérieux per-

Comme nous venons de le dire, les Sémites du groupe nord et nord-est forment un tout très homogène. Ils ont les mêmes traditions et les mêmes divinités. Chez tous, on est certain de rencontrer Baal-Molok-Kamosh et Baalat-Astarté. Chez tous, également, le culte est le même : l'adoration du ciel étoilé, ou plus particulièrement du soleil Baal-Kamosh, qui fait mourir et qui fait revivre, et des planètes, comme Istar-Astarté, la planète Vénus ; Kiwan, la planète Saturne, etc. Ces êtres célestes étaient représentés sur la terre, chacun par son image, צלם,[1] et ce culte que l'on retrouve dans toute cette partie du monde sémitique, semble avoir été pratiqué, pendant un certain temps, même par les Hébreux. Le prophète Amos, tonnant contre ses concitoyens leur adresse ce reproche : (V, 26) ונשאתם את סכות מלככם ואת כיון צלמיכם כוכב אלהיכם אשר עשיתם לכם (« Dans le désert vous portiez la tente de votre Molok et de Kéwân, vos images, les étoiles dont vous vous êtes fait vos dieux[2]. »

Le récit du déluge qui se retrouve chez tous les Sémites de ce groupe nous ramène également vers la Babylonie. En voici, entre autres, une petite preuve bien insignifiante, bien indirecte, mais qui, précisément à cause de cela, me paraît avoir de la valeur. L'arche de Noé est appelée תֵּבָה, mot qui se retrouve dans toutes les langues sémitiques, mais sans vouloir se rattacher à aucune racine sémitique. Aussi, en désespoir de cause, le mettait-on en rapport avec le Kopte θιβι, caisse, boîte ; mais dans ce cas nous devrions avoir en hébreu טֵבָה. Or, voici M. Halévy qui fait observer qu'en babylonien existe le mot *tubat*, dans la signification de coffret. Ce mot *tubat* par la

sonnage qui joue un si grand rôle dans les légendes babyloniennes et notamment dans le récit du déluge, et qui, lui aussi, fut un fameux chasseur. Nous le voyons tantôt porter des lions dans ses bras, tantôt se livrer à des combats acharnés contre toutes sortes de bêtes.

[1] L'inscription araméenne de Taima est très suggestive sous ce rapport.

[2] Ce passage qui doit être fort altéré, à en juger d'après les Septante et la citation qui en a été faite d'après cette traduction, par saint Etienne (Act. VII, 43) n'a pas cessé d'être une crux interpretum.

préfixation d'une ת, dérive de *abu*, en hébreu אֵבֶה, roseau, jonc, matière dont on se servait pour la fabrication de navires[1].

Revenons-en au déluge. Le rapport entre les récits babylonien et hébreu est frappant. C'est la même légende, modifiée par les Hébreux sous l'influence de la religion révélée. De la version babylonienne nous avions le récit de Bérose, contemporain de Seleucus Nicator, récit qui nous a été transmis par Eusèbe de Césarée en deux recensions, l'une plus développée provenant d'Alexandre Polyhistor, l'autre plus abrégée et provenant d'Abydène. Mais, grâce au déchiffrement des inscriptions cunéiformes, nous en possédons actuellement l'original, malheureusement dans un état quelque peu fragmentaire comme tout ce qui nous est parvenu de la bibliothèque du roi Asourbanipal.

Je ne veux vous en lire que quelques lignes, d'après la traduction de François Lenormant:

« Samas fit une inondation et il parla dans la nuit: je ferai pleuvoir du ciel abondamment, entre dans le vaisseau et ferme la porte. » Vient ensuite le récit très développé du déluge, allant toujours en augmentant et finissant par couvrir la terre entière; puis « Istar prononça un discours, la grande déesse prononça un discours: le monde a tourné au péché et alors, en présence des dieux, j'ai prophétisé le mal. Les dieux pleuraient avec elle, les dieux sur leurs sièges étaient assis dans la lamentation, leurs lèvres étaient closes à cause du mal qui allait venir[2]. Six jours et six nuits se passèrent; le vent, la tempête et l'orage surmontèrent tout. Le septième jour, l'orage se calma et la tempête qui avait tout démonté, comme un tremblement de terre, s'apaisa, Samas fit dessécher la terre; le vent et la tempête finirent. Je fus, — c'est Sisuthrus qui

[1] Comparez Job IX, 26, אֳנִיּוֹת אֵבֶה, navires de roseau.

[2] Je me permets de rendre attentif au côté moral du récit. C'est le péché de l'humanité que les dieux punissent par le déluge; mais s'ils sont justes, ils sont aussi miséricordieux et déplorent le mal que leur justice doit infliger au genre humain.

raconte, — je fus porté à travers la mer; tout le genre humain qui avait tourné au péché, leurs corps flottaient. » A la fin, le vaisseau s'arrête. Sisuthrus envoya dehors une colombe qui, ne trouvant pas d'endroit pour se reposer, revint. Il envoya une hirondelle, qui revint de même et enfin un corbeau qui ne revint pas. Après cela Sisuthrus sort de l'arche et fait un sacrifice.

Si la religion et la tradition de ces Sémites présentent un caractère de remarquable unité, il en est de même de leurs langues. Nous ne pouvons pas, dans ce moment, entrer dans des détails à ce sujet; qu'il nous suffise de dire que les rapports entre l'assyrien, l'araméen et le kananéen sautent aux yeux. Chacune de ces langues cependant a un caractère qui lui est propre et il est impossible d'attribuer la priorité à l'une plutôt qu'à l'autre. Renan dit avec raison[1]: « Toute la famille sémitique ressemble à un tableau mouvant où les masses de couleurs, se fondant l'une dans l'autre, se nuanceraient, s'absorberaient, s'étendraient, se limiteraient par un jeu continu. C'est une action et une réaction réciproques, un échange de parties communes, une végétation sur un tronc commun, où chacun des rameaux isolés s'assimile tour à tour les parties qui ont servi à la vie de l'ensemble, s'accroît, fleurit, se dessèche, meurt selon que des causes extérieures favorisent ou arrêtent son développement. »

Jetons encore un rapide regard sur le groupe sémitique du sud, qui de bonne heure a dû se séparer du tronc commun, pour suivre dès lors son propre chemin. En vain cherchons-nous chez les anciens Arabes du Hedjâz et du Nedjd des divinités analogues à celles des Assyriens-Kananéens : Istar-Astarté, Baal-Molok y sont inconnus. Les conceptions religieuses et le culte sont de même différents[2]. Mais cela nous paraissait ainsi parce que le lien entre les deux groupes nous échappait et que nous étions obligés de prendre comme terme de comparaison le panthéon des Arabes du nord et

[1] *L. c.* page 409.

[2] Voir Krehl, *Die Relig. der vorisl. Araber.* Leipzig, 1863.

du centre de la presqu'île. Tout change en prenant comme point de comparaison le panthéon sabéen ou himyarite, c'est-à-dire celui des Arabes du Yémen. Depuis la découverte et le déchiffrement des innombrables inscriptions sabéennes, les points de contact entre les deux groupes abondent tant au point de vue de la religion qu'à celui de la langue. En le comparant avec l'Assyrien, nous nous rendons compte de tout ce que l'Arabe a conservé de l'ancien fond sémitique.

En résumé nous nous expliquons ainsi l'état des choses: de la patrie primitive, la Babylonie méridionale, au confluent des deux grands fleuves, le Tigre et l'Euphrate, diverses émigrations ont eu lieu dans la suite des siècles. D'abord se sont mises en route les tribus qui plus tard ont formé les Arabes. Longeant la rive occidentale du golfe Persique, elles ont suivi leur chemin pour s'arrêter dans le Hadramaout et le Yemen. De là une partie a remonté vers le nord et a peuplé le Nedjd et le Hedjâz. Aussi pour les autres Sémites, pour ceux qui étaient restés dans le pays d'origine, ces anciens concitoyens sont demeurés les Occidentaux, car le mot *arabe*, ערב, signifie évidemment le couchant ou l'occident.

Après cette première émigration, les peuples qui, dans la suite, ont formé les Araméens, les Hébreux, les Phéniciens, les Assyriens, sont restés encore longtemps ensemble, ce qui explique les rapports frappants entre leurs langues, leurs traditions et leurs religions. Puis les émigrations ont repris. D'abord celle des Araméens, la tribu la plus remuante et la plus aventureuse, ne s'est laissée arrêter que par les monts de l'Arménie, ensuite celle des Assyriens qui suivant le long du Tigre, se sont dirigés vers le nord-est, et enfin celle des Kananéens-Hébreux qui ont été poussés vers le littoral méditerranéen. Une fois séparé, chacun de ces peuples sémitiques a développé sa langue d'une manière individuelle.

L'hébreu n'est donc pas issu de l'araméen (Renan) ni l'araméen de l'hébreu (Fürst). Si l'arabe ne nous est guère connu avant la prédication de l'islam, c'est quand même, comme nous le démontrent les inscriptions sabéennes, une bien vieille

langue; il en est de même de l'éthiopien, bien que sa littérature à nous connue, ne remonte pas au delà de notre ère. L'assyrien n'est pas la langue primordiale, car d'autres langues sémitiques possèdent en germe des procédés que l'assyrien a développés. Mais, ce qui est incontestable, c'est que les diverses langues sémitiques n'ont jamais cessé dans le cours de l'histoire d'influer les unes sur les autres et que, comme dans toute lutte pour l'existence, les unes, favorisées par certaines circonstances, ont réussi a en refouler d'autres moins favorisées. De nos jours la seule langue sémitique vraiment vivante est l'arabe, dont le domaine est immense. Il s'est conservé aussi des dialectes de l'éthiopien en Abyssinie et de l'Araméen dans quelques contrées du Liban.

Chacune des langues sémitiques, disais-je, a suivi son propre chemin. Pour exprimer par une légère modification de la racine les relations des idées, l'araméen possède trois formes: Peal, Paël, Aphel, chacune accompagnée d'une forme réflexive. L'hébreu, qui possède ces mêmes formes (Kal, Piël, Hiphil) avec une seule forme réflexive, est doué en plus de deux formes passives internes (Pual, Hophal) et d'une forme moyenne (Niphal), tandis que l'arabe a développé au moins onze formes du verbe. De presque toutes ces formes l'arabe, par une simple modification des voyelles, peut faire un passif, l'hébreu ne le peut que des deux formes Piël et Hiphil et l'araméen ignore complètement ce procédé; il en est de même de l'éthiopien. L'assyrien occupe ici une position intermédiaire entre l'hébreu et l'araméen: s'il ne connait pas le procédé du passif interne, il possède le Niphal.

L'article, prédominant en hébreu, phénicien et arabe, manque en éthiopien et en assyrien et est remplacé en araméen par la suffixation d'un *a* et en sabéen d'un *n*.

Le duel est inconnu en araméen, existe en germe en hébreu et a reçu son plein développement en arabe et en assyrien.

Le pluriel se forme en hébreu par *im*, en araméen et en arabe par *in*. Les pluriels brisés, c'est-à-dire la formation du pluriel par une modification interne du mot, si fréquents en

arabe et en sabéen, existent à un moindre degré en éthiopien et, en germe, en hébreu.

Mais nous allons dépasser les limites de cette leçon d'introduction. Dans la suite de notre cours, nous étudierons chacune des langues sémitiques, d'une part pour constater en quoi elle ressemble à ses sœurs et en quoi elle en diffère, et d'autre part pour examiner ce que chacune d'elles a produit en œuvres littéraires.

LA

NOTION BIBLIQUE DE LA DESCENTE DU CHRIST AUX ENFERS

PAR

C. BRUSTON

SECONDE PARTIE

I

De la substitution de l'idée ecclésiastique de la descente aux enfers à l'idée apostolique.

Il serait intéressant de savoir comment, sous quelles influences et par quelle série d'altérations successives l'idée ecclésiastique se substitua sur ce point, comme sur plusieurs autres, à la notion apostolique. On en est malheureusement réduit aux conjectures, les documents antérieurs à Justin Martyr et à Hermas, chez qui cette idée apparaît, sous deux formes d'ailleurs assez différentes, étant fort peu nombreux et ne fournissant à peu près aucun renseignement à ce sujet[1].

Cependant la découverte récente d'un fragment d'un évangile apocryphe de cette époque, — l'évangile de Pierre, — est

[1] Huidekoper (ouv. cit., p. 10), Lightfoot, Harnack (*Dogmengesch.* I, p. 146, note) ont vu une allusion à la descente aux enfers dans les épîtres d'Ignace aux Magnésiens (chap. IX) et aux Philadelphiens (chap. IX). Mais à tort. Les prophètes « furent sauvés » par leur espérance et leur foi en Jésus-Christ. (Philad. V.) Pour les ressusciter, Jésus-Christ n'eut donc pas besoin de descendre aux enfers, où ils n'étaient pas. Magn. IX fait sans doute allusion simplement à Mat. XXVII, 52.

venue apporter à la question un élément nouveau. Cet évangile nous montre la légende sous une forme plus simple et plus poétique que celle qu'elle a reçue des Pères de l'Eglise. Au moment de la résurrection de Jésus-Christ, deux jeunes hommes (des anges) descendent du ciel et entrent dans le tombeau ; peu après, « trois hommes en sortent, les deux premiers relevant le troisième ; et la croix les suivait ; la tête des deux premiers atteignait jusqu'au ciel, mais celle de celui qu'ils conduisaient par la main s'élevait au-dessus des cieux. Et on entendait une voix venant des cieux, qui disait : Tu as prêché à ceux qui dormaient (Ἐκήρυξας τοῖς κοιμωμένοις). Et une réponse était entendue venant de la croix : Γυμναί. Elles sont dépouillées ! » (les puissances de l'enfer.)

D'après cela, Jésus-Christ était descendu aux enfers *avec la croix ;* et le but de cette descente était double : 1° *prêcher aux morts ;* 2° *dépouiller de leur pouvoir les puissances infernales.*

Cette dernière idée a passé telle quelle dans la doctrine ecclésiastique. Mais il n'en est pas de même des deux autres.

Tandis que, d'après l'évangile de Pierre, Jésus-Christ prêcha aux *morts en général,* sans restriction, l'effet de cette prédication fut restreint peu après aux *seuls justes de l'ancienne Alliance.*

Quant à l'image poétique de la croix descendant aux enfers et remontant à la suite de Jésus, elle fut abandonnée ; ce qui est assez naturel.

Or, il est évident que l'idée de la *prédication* aux morts provient de la première épître de Pierre, comme le montre l'emploi de la même expression : ἐκήρυξας, ἐκήρυξεν. Il est donc vraisemblable que les deux autres idées : celle que les puissances de l'enfer furent dépouillées de leur puissance et celle que la croix, — qui proclame leur défaite, — descendit avec Jésus aux enfers (comme l'*arme* avec laquelle il triompha des puissances des ténèbres), proviennent aussi de certains textes bibliques plus ou moins détournés de leur sens réel.

Elles ne se trouvent pas dans l'épître de Pierre.

Les textes de saint Paul qui parlent de *captifs* faits par Jésus-Christ, dans « les parties inférieures de la terre, » et

d'habitants de ces régions qui *se soumettent volontairement* à lui, ne suffisent pas non plus à les expliquer ; car il n'y est question ni du *dépouillement* des puissances de l'enfer ni de *la croix* comme instrument de la victoire.

Mais le texte de l'épître aux Colossiens discuté plus haut : ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας ἐδειγμάτισεν, ἐν παρρησίᾳ θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ (II, 15), renferme précisément, — du moins en l'interprétant d'une certaine façon, — les deux idées que nous cherchons : celle du *dépouillement* des puissances infernales et celle de *la croix, instrument du triomphe*. Il faut savoir, en effet, qu'on a souvent rapporté ἐν αὐτῷ à la croix (σταυρὸς), qui est mentionnée au verset précédent, et qu'Origène cite fréquemment ce texte en remplaçant ἐν αὐτῷ par ἐν τῷ ξύλῳ, *in ligno crucis*. C'est une erreur sans doute ; de plus, ἀπεκδυσάμενος a pour sujet Dieu et non Jésus-Christ, et les puissances mentionnées ici ne sont certainement pas celles de l'enfer, comme nous l'avons montré plus haut ; mais il n'en demeure pas moins, que les chrétiens du second et du troisième siècles, — qui n'y regardaient pas de si près et dont l'exégèse était souvent bien libre et bien inexacte, — ont vu dans ce texte que Jésus-Christ a *dépouillé* les puissances infernales et qu'il en a *triomphé avec la croix*. C'est donc vraisemblablement de là que l'auteur de l'Evangile de Pierre a tiré ces deux idées[1].

L'auteur de cet évangile connaissait donc la première épître de Pierre et celle de Paul aux Colossiens, d'autres aussi sans doute, ainsi que les évangiles canoniques. Et de même qu'il a essayé de compléter les récits évangéliques par des combinaisons et des additions plus ou moins arbitraires, de même il a trouvé dans ces deux épîtres l'idée de ce qui avait dû se passer entre la mort et la résurrection de Jésus-Christ.

Il a presque aussi mal compris le passage de l'épître de Pierre que celui de l'épître aux Colossiens, car il a placé

[1] Les Pères de l'Eglise ont vu, avec plus de raison, celle du dépouillement des puissances infernales dans Mat. XII, 29 et Luc XI, 22. Seulement c'est pendant son ministère terrestre, — et non après sa mort, — que Jésus, d'après ces textes, a vaincu et dépouillé Satan, puisque les guérisons de démoniaques accomplies par lui sont, d'après le contexte, la conséquence et la preuve de sa victoire.

entre la mort et la résurrection de Jésus la prédication que saint Pierre place *après* la résurrection ; et il a restreint aux morts ce que l'apôtre avait dit de *tous* les êtres coupables du monde invisible, *même des plus coupables.* Mais ce sont là des erreurs qui ne nous surprendraient pas même chez l'un ou l'autre des Pères de l'Eglise, à plus forte raison dans un évangile apocryphe.

On ne tarda pas à restreindre et à déformer davantage encore la pensée de l'apôtre, en appliquant aux *justes* de l'ancienne Alliance *seulement* ce que l'apôtre avait dit de *tous les coupables*, et d'*eux seulement*, et ce que l'évangile de Pierre avait encore entendu de *tous les morts.*

Ceci dut être la conséquence logique d'une idée grossière ou judaïque de la résurrection, qui se répandit alors dans l'Eglise, par réaction contre la notion trop vague ou trop subtile des gnostiques. On s'imagina que le corps matériel, *la chair,* devait ressusciter, sortir du tombeau (d'après Jean V, 29, mal compris, Job XIX, 26 [LXX], etc.), et l'on fut obligé naturellement de transporter la résurrection ainsi entendue à la fin du monde ou à la seconde venue de Jésus-Christ, d'après 1 Cor. XV, qui ne dit d'ailleurs rien de pareil[1].

Mais si les fidèles de la nouvelle Alliance ne ressuscitaient pas dans le ciel au moment de leur mort, mais seulement à la fin du monde, il devait à plus forte raison en être de même des justes et des prophètes de l'ancienne Alliance. Où étaient-ils donc allés en mourant ? Dans l'Hadès, comme tous les autres hommes.

Cependant il n'était pas admissible qu'ils fussent exclus du salut. Alors c'est que Jésus-Christ était allé les délivrer.

Mais pourquoi entre sa mort et sa résurrection, plutôt qu'après sa résurrection (ce qui se fût écarté un peu moins de l'enseignement apostolique) ?

Probablement parce qu'il est dit dans l'évangile de Matthieu XXVII, 52 et 53, qu'au moment de la mort de Jésus « les sépulcres s'ouvrirent et beaucoup de corps des saints endor-

[1] Voir *La vie future d'après saint Paul.*

mis ressuscitèrent, et étant sortis de leurs tombeaux, après sa résurrection entrèrent dans la ville sainte et apparurent à beaucoup. » On crut sans doute devoir conclure de là que la descente de Jésus aux enfers mentionnée par Paul et Pierre avait eu lieu au moment de sa mort. Erreur exégétique qui a duré dix-huit siècles, causé les plus étranges et les plus funestes aberrations dans la doctrine chrétienne, et dont les Eglises réformées elles-mêmes ne sont pas encore parvenues à se débarrasser entièrement.

Mais il est intéressant de constater que cette erreur, comme beaucoup d'autres, qui se sont perpétuées aussi dans l'Eglise catholique, provient des évangiles apocryphes.

On ne tarda cependant pas à s'apercevoir (c'est Origène qui nous l'apprend) que l'idée ecclésiastique était en contradiction avec la promesse de Jésus au brigand converti : « Aujourd'hui tu seras avec moi dans le Paradis. » Mais elle était déjà si fortement enracinée dans les esprits qu'on préférait recourir aux interprétations les plus invraisemblables et même à l'hypothèse, — plus inadmissible encore, s'il est possible, — d'une interpolation postérieure, plutôt que de l'abandonner[1].

Au quatrième et au cinquième siècles, l'article de la descente aux enfers pénétra même dans le symbole apostolique, d'abord dans le nord de l'Italie, puis en Gaule et ailleurs.

Enfin, la Réforme commença à mettre la hache à la racine de ce dogme funeste. Malheureusement, elle fit fausse route à cet égard de deux manières : elle *manqua de décision* en ne l'excluant pas purement et simplement du symbole comme antiscripturaire ; et, d'autre part, elle eut la *hardiesse* de contester que les apôtres Paul et Pierre eussent parlé d'une des-

[1] Voir Huidekoper, ouv. cit., p. 138. Il est bien surprenant que Fr. Bonifas donne ce texte comme un de ceux qu'on invoquait pour prouver que Jésus était descendu dans l'Hadès (*Histoire des dogmes*, I, p. 351). Il serait injuste d'attribuer aux écrivains ecclésiastiques du second et du troisième siècles l'erreur de quelques exégètes très modernes. Voir *La vie future d'après l'enseignement de Jésus-Christ*, p. 8, et cf. encore, par exemple, Cyprien, *De mortalitate*, 26 : « Amplectamur diem qui assignat singulos domicilio suo, qui nos istinc ereptos... *paradiso restituit* et regno. Quis non peregre constitutus properaret in patriam regredi ?... *Patriam nostram paradisum* computamus, » etc.

cente du Christ aux enfers, — quoique dans un sens tout différent, — et dut avoir recours pour cela aux interprétations les moins vraisemblables.

La situation violente où se trouvaient les réformateurs, les ménagements et la prudence qu'elle leur commandait expliquent suffisamment la première de ces erreurs. L'état de l'exégèse à leur époque excuse la seconde. Ils espéraient sans doute par des explications dans le genre de celle de Calvin, — d'ailleurs absolument arbitraires, — rendre cet article du symbole inoffensif. Mais cela aussi était une illusion : les explications subtiles s'oublient ; un texte gravé dans la mémoire et répété journellement ne s'oublie pas ; et quand il est l'expression d'une erreur, il arrive toujours un moment où il produit ses fruits naturels. On en a eu la preuve.

Quoi qu'il en soit, les circonstances qui expliquent et excusent la conduite des réformateurs à cet égard n'existent plus aujourd'hui. Les églises protestantes du vingtième siècle feront ce que celles du seizième ne pouvaient pas faire sans s'exposer à de grands dangers. Si elles ne veulent pas renoncer à la lecture de cet antique document, elles seront obligées d'y introduire de sérieuses modifications. A moins qu'on ne préfère continuer à le lire sans attacher aucun sens précis à quelques-uns de ses articles (ce qui n'est déjà que trop fréquent) ou en ayant pleine conscience de croire tout autre chose que ce qu'on a toujours entendu par là jusqu'à l'époque de la Réformation et au delà.

« Bien loin d'être un article de foi nécessaire, dit très justement Huidekoper (p. 371), au sujet de la descente aux enfers, c'est là une opinion à laquelle tout chrétien intelligent, qui ne veut pas faire du christianisme une moquerie, devrait se refuser à souscrire et qu'il ne devrait pas exprimer. »

Espérons que ces fortes paroles seront comprises et appliquées à l'article de la résurrection de la *chair*, aussi bien qu'à celui de la descente aux Enfers.

Au reste, la notion apostolique de la descente du Christ aux Enfers donne satisfaction au sentiment élevé et généreux qui a fait parfois renaître de nos jours la doctrine ecclésiastique au

sein des Eglises protestantes, je ne dis pas aussi bien, mais beaucoup mieux que cette doctrine elle-même.

Laissons parler ici le prédicateur que nous avons déjà cité plusieurs fois : « Il y a donc, dit-il, par delà les régions de cette terre un monde où de pauvres captifs attendent qu'une parole libératrice vienne briser leurs fers et, en les affranchissant du péché, les fasse entrer en partage de la vie éternelle.

« Il y a un monde où le salut est encore possible, où l'*Evangile est encore annoncé, où le Christ accomplit journellement des miracles de conversion*[1], » etc.

D'où provient cette idée ? Pas de la doctrine ecclésiastique, évidemment, puisqu'elle restreint *à l'intervalle qui sépare la mort de Jésus-Christ de sa résurrection* son séjour aux Enfers et *aux justes seuls de l'ancienne Alliance* le résultat de sa prédication aux morts.

Mais elle ressort très clairement du premier des textes de l'épître de Pierre (non du second), que le prédicateur cite en ces termes légèrement inexacts : « Ayant été vivifié par l'Esprit, il est allé par cet Esprit prêcher aux esprits retenus en prison. » Car, nous l'avons suffisamment établi, cette activité miséricordieuse du Christ est placée par l'apôtre à la suite de la résurrection (non avant), et il *ne lui assigne ni terme dans le temps, ni restriction en ce qui concerne son efficacité. Même* les plus coupables, les plus sévèrement châtiés ont entendu ou entendront la bonne nouvelle du salut par la repentance et par la foi et pourront l'accepter.

Et il en est de même des deux textes de saint Paul que nous avons expliqués aussi.

Ces trois passages concordent parfaitement avec la déclaration de Jésus, que « tout péché et blasphème sera pardonné aux hommes, » excepté le blasphème contre l'Esprit, lequel « ne sera pardonné ni dans ce siècle *ni dans le siècle à venir* »

[1] A. Gout, *La descente du Christ aux enfers*, p. 10. C'est nous qui soulignons. Cf. aussi Fr. Bonifas, *Histoire des dogmes*, I, p. 352 et suiv. : « Ramenée à son sens et à sa simplicité primitive, cette doctrine est une magnifique confirmation de l'universalité du salut, » etc.

(Mat. XII, 32), ce qui suppose manifestement que les autres péchés pourront l'être.

Nous sommes heureux de constater, en terminant, non seulement que la doctrine apostolique est vraie, tandis que la doctrine ecclésiastique est fausse, mais encore qu'elle est infiniment plus belle, plus large et plus consolante que tout ce que les hommes avaient mis à la place.

Déjà les théologiens protestants qui ont essayé de remettre en honneur cette doctrine l'ont adoptée sous la forme qu'elle avait revêtue à Alexandrie plutôt que sous sa forme ordinaire ou ecclésiastique ou catholique. Qu'ils fassent un pas de plus : qu'ils reconnaissent explicitement (ils le reconnaissent déjà implicitement) :

1° que cette mission du Christ dans le monde invisible n'a pas eu lieu avant, mais après sa résurrection ;

2° qu'elle avait pour but, non d'apporter la délivrance aux justes de l'ancienne Alliance, — qui n'étaient pas aux Enfers, puisque, au contraire, d'après la réponse du Sauveur aux Sadducéens, « *ils avaient été jugés dignes* d'obtenir ce monde-là et la résurrection d'entre les morts » (Luc XX, 35) et que « aller dans le sein d'Abraham » était pour les Juifs synonyme d'aller au ciel ou au Paradis[1], — mais d'offrir le salut à tous les pécheurs et même à tous les êtres coupables, quels qu'ils soient, dont l'Enfer ou les Enfers (peu importe) sont le séjour naturel ;

et ils auront retrouvé la vraie notion apostolique de la descente du Christ « dans les régions inférieures. »

Il n'est pas admissible que le prétendu symbole des apôtres ait plus d'autorité pour nous que les écrits authentiques de saint Paul et de saint Pierre et que les paroles les plus claires et les plus solennelles de Jésus-Christ lui-même.

[1] Voy. *La vie future d'après l'enseignement de Jésus-Christ.*

II

Des déformations successives de l'eschatologie chrétienne.

La conception eschatologique qu'on présente si souvent comme distinctive du christianisme primitif, est au contraire le produit d'une altération profonde ou, pour mieux dire, de toute une série d'altérations de la doctrine chrétienne primitive.

Il est vrai que ces altérations commencèrent de bonne heure ; mais il fallut un siècle environ pour amener leur triomphe, — d'ailleurs incomplet, — sur le spiritualisme évangélique.

Essayons, en terminant, de marquer les étapes de cette déformation progressive de la doctrine primitive. Elle commença, à vrai dire, peu après la mort et la résurrection de Jésus, parmi cette multitude de Juifs qui adoptèrent la religion nouvelle.

On sait qu'en reconnaissant en Jésus le Messie, ils n'entendaient renoncer ni au culte du temple ni aux pratiques du judaïsme : pourquoi auraient-ils renoncé davantage aux idées eschatologiques courantes, par exemple, à l'espoir du rétablissement du royaume d'Israël [1] ?

Ils s'attachèrent donc d'abord à l'attente d'un retour prochain de Jésus-Christ, qui aurait un tel résultat. C'est par là, — autant que nous pouvons en juger, — que dut débuter l'altération de l'enseignement de Jésus-Christ sur ce point. Ce que Jésus avait dit de la venue prochaine du Fils de l'homme sur les nuées du ciel, avec une grande puissance et gloire [2], fut entendu au sens littéral : on espéra voir bientôt apparaître dans les nuages le Ressuscité, accompagné de ses saints et de ses anges.

Jusqu'à quel point les apôtres eux-mêmes partagèrent cette illusion, c'est ce qu'il est difficile de dire. Il dut y avoir là des différences, des degrés divers.

[1] Actes I, 16.

[2] Voy. *La vie future d'après l'enseignement de Jésus-Christ.*

Mais Saul, de Tarse, quand il se convertit, accepta cette opinion, du moins *dans une certaine mesure*, comme le montrent surtout ses premières épîtres. Cela était inévitable : nouveau venu dans l'Eglise, il ne pouvait avoir du premier coup la prétention d'en mieux comprendre les doctrines que ceux qui l'en avaient instruit.

Mais il ne tarda pas à en comprendre les dangers, en voyant la désorganisation qu'elle apportait dans les églises : à quoi bon travailler, puisque le retour imminent du Maître allait changer toutes les conditions de la vie ?

A cela Paul répond rudement d'abord que celui qui ne travaille pas ne doit pas non plus manger, et ensuite que le retour du Christ n'est pas, en tout cas, aussi prochain qu'on se l'imagine[1]. Et, sans abandonner cette idée, il la laisse peu à peu passer à l'arrière-plan de sa pensée religieuse. Le triomphe de Jésus-Christ est certain ; mais quand et sous quelle forme se réalisera-t-il ? C'est ce qu'on ne voit pas clairement dans ses dernières épîtres.

En revanche, il s'attache d'autant plus fermement et nettement à l'idée vraiment chrétienne que la résurrection et le jugement ont lieu pour le fidèle immédiatement après la mort. Il sait, — et tous les chrétiens savent aussi bien que lui (*nous savons*), — que quand son corps sera détruit, il sera revêtu d'un corps nouveau, spirituel, céleste, semblable à celui de de son Maître glorifié, et qu'il vivra pour toujours auprès de lui. (2 Cor. V, etc.[2])

Que signifieraient, dans une telle conception, une nouvelle résurrection et un nouveau jugement à la fin des temps ? La fin viendra, sans doute, c'est-à-dire que l'humanité parviendra un jour à la fin ou au *but* que Dieu lui a assigné et pour lequel il a fait de Jésus son Roi ; et alors, quand toute puissance hostile de péché et de mort aura été abattue, le *Christ* rendra à Dieu ce pouvoir *royal* qu'il avait reçu de lui[3]. Mais qu'il doive y avoir à ce moment-là une résurrection des corps dé-

[1] Epîtres aux Thessaloniciens.

[2] Voy. *La vie future d'après saint Paul.*

[3] 1 Cor. XV.

posés dans le tombeau depuis des centaines d'années peut-être, et un jugement universel, voilà ce qu'on chercherait en vain dans les épîtres de Paul. La résurrection et le jugement ont eu lieu pour chacun au moment de la mort. Une résurrection semblable peut se produire encore dans les régions invisibles pour ceux qui ont été rebelles à Dieu, s'ils acceptent le message de salut que leur apporte le Christ glorifié [1]. Mais à quoi bon une seconde résurrection, corporelle, et un second jugement, collectif? En tout cas, Paul n'enseigne rien de pareil.

Mais, ce que les apôtres n'avaient pas enseigné, d'autres l'affirmèrent. Tenant plus à leurs opinions et espérances judaïques qu'aux idées spécifiquement chrétiennes, entraînés aussi sans doute par la logique du système, ils pensèrent que la résurrection et le jugement de tous les hommes n'auraient lieu qu'à la fin du monde, au moment de la parousie ou retour de Jésus-Christ, qu'ils croyaient d'ailleurs prochain. Cela était assez naturel : si Jésus-Christ devait venir fonder un royaume terrestre, rendre à Israël son ancienne puissance, il fallait qu'il eût des sujets.

C'était la porte grande ouverte à toutes les rêveries apocalyptiques ou judaïques. Il suffit de citer les noms de Cérinthe, de Papias, de Justin, d'Irénée, de Tertullien, etc., pour donner une idée des aberrations où l'on fut conduit.

Comment se fait-il que l'Eglise fût si vite envahie par cette doctrine bizarre? Comment les disciples de saint Paul et de saint Jean maintinrent-ils si faiblement les droits du spitualisme chrétien?

La cause en est vraisemblablement dans le gnosticisme, et plus particulièrement dans le docétisme, qui, vers la fin du premier siècle et au début du second, mit en péril les églises d'Asie, comme le montrent les épitres de Jean et celles d'Ignace; *par réaction* contre ces tendances funestes, on se jeta dans l'extrême opposé.

Les docètes prétendaient que Jésus-Christ n'avait pas eu un

[1] Eph. IV, 8-10.

corps réel : on affirma la matérialité de son corps, même après sa résurrection [1].

Les gnostiques identifiaient la résurrection avec la conversion ou n'avaient que des idées vagues sur la vie éternelle : on affirma la résurrection de la chair, et cela pour tous les hommes.

Un texte de Job mal traduit par les LXX (XIX, 25 et 26 : ἐπὶ γῆς ἀναστῆσαι τὸ δέρμα μου τὸ ἀναντλοῦν ταῦτα) et cité sous cette forme par Clément de Rome : καὶ ἀναστήσεις τὴν σάρκα μου ταύτην τὴν ἀναντλήσασαν ταῦτα πάντα (c. 26), contribua évidemment beaucoup à la première de ces affirmations [2].

La seconde fut empruntée à divers textes du Nouveau-Testament plus ou moins mal compris, en particulier à Jean V, 28 et 29 [3].

Après de telles concessions à la tendance matérialiste et judaïque, il devenait bien difficile de se défendre contre elle. Aussi la voyons-nous dominante au second siècle.

Pourtant elle aboutissait à des résultats si monstrueux qu'un grand nombre de chrétiens ne pouvaient pas l'accepter, comme on le voit par les aveux de Justin Martyr, d'Athénagore, d'Irénée [4], etc.

Les deux tendances opposées furent donc en présence pendant tout le second siècle, et c'est de leur juxtaposition qu'est sortie la doctrine ecclésiastique des choses finales.

D'un côté, on conserva l'idée chrétienne d'une résurrection et d'un jugement suivant immédiatement la mort.

De l'autre, on adopta l'idée judaïque de la résurrection de la chair et du jugement universel à la fin du monde, dans un

[1] Ignace, *ad Smyrn.*, ἐν σαρκὶ αὐτὸν οἶδα καὶ πιστεύω ὄντα. Là aussi on s'appuyait sur un évangile apocryphe (Ignace, l. c.). Mais il faut avouer que certains détails des évangiles canoniques pouvaient aussi être allégués en faveur de cette opinion, qui a contre elle cependant des textes encore plus décisifs.

[2] La résurrection de la chair ne se trouve ni dans l'épître de Clément (malgré cette citation), ni dans celles d'Ignace, ni dans celle de Polycarpe, ni dans celle de Barnabas, mais bien dans l'Homélie Clémentine (II Clem. 9), Hermas (Simil. V, 7, 2), Justin (Dial. 80), etc.

[3] V. Irénée V, 13, 1.

[4] Justin, *Dialog.*, 80. Athénagore, *De resurrect.*, 1. Irénée, V, 31, 1. Cf. Hundekoper, *ouv. cit.*. p. 157.

avenir indéfini et plutôt lointain, où l'on transporta aussi la seconde venue de Jésus-Christ, quoiqu'il eût déclaré si souvent et si solennellement qu'elle était très prochaine[1].

Il en résulte qu'après être entrés dans la gloire céleste, les rachetés doivent ressusciter un jour et être revêtus de nouveau de leur corps matériel, de leur ancienne chair, et qu'après avoir souffert dans leur âme les tortures de l'enfer, les méchants doivent reprendre aussi leur corps, pour être de nouveau replongés dans l'enfer !

Il en résulte aussi qu'on est jugé deux fois, d'abord *individuellement* après la mort, puis *collectivement* à la fin du monde.

Qui peut sérieusement admettre de pareilles conséquences?

Ce n'est pas tout. Nous avons vu qu'en même temps, à peu près, que la doctrine de la résurrection de la chair à la fin du monde s'introduisait dans l'Eglise, celle de la descente de Jésus-Christ aux enfers *pour en faire sortir*, non les coupables, mais les patriarches, les prophètes et *les justes de l'ancienne Alliance*, y pénétrait aussi.

Mais si même les justes et les prophètes hébreux n'ont pas été admis dans le ciel à leur mort, mais sont descendus aux enfers et n'ont pu en sortir que grâce à l'intervention de Jésus-Christ, à plus forte raison en sera-t-il de même des enfants morts sans baptême, des païens vertueux, peut-être aussi des chrétiens tièdes et relâchés. De là sortiront bientôt l'idée des *limbes* et celle du *feu purgatoire*. Et l'Eglise, prenant la place de Jésus-Christ, s'arrogera le pouvoir de tirer les âmes de ce lieu de souffrance et d'épreuve, pour les faire entrer au ciel. Le trafic des messes et des indulgences, voilà où aboutira la déviation de la doctrine chrétienne des choses finales, combinée avec les dogmes de l'autorité de l'Eglise et de l'efficacité magique des sacrements.

La Réforme a abattu les plus grosses branches de cet arbre vénéneux qui se nomme la doctrine ecclésiastique. Mais du tronc, qu'elle a trop respecté, sont sorties et sortent encore

[1] V. *La vie future d'après l'enseignement de Jésus-Christ.*

d'autres pousses du même genre, qui, de temps à autre, viennent jeter sur nos églises leur ombre délétère : idée du sommeil des âmes, espoir de la restauration du peuple juif dans sa patrie, attente de la venue corporelle de Jésus-Christ, etc.

Arrachons enfin le tronc lui-même, je veux dire revenons au pur enseignement de Jésus-Christ et à celui de ses apôtres, pour autant qu'il en est le développement légitime.

Que cet enseignement, si manifestement spiritualiste, ne soit plus obscurci parmi nous, — si ce n'est même étouffé, — par quelques textes isolés, plus ou moins difficiles à comprendre. Quel que puisse en être le vrai sens, ils ne doivent pas, en tout cas, prévaloir sur l'*ensemble* de la doctrine évangélique, laquelle est aussi claire et cohérente que belle et vraie, une fois dépouillée des lambeaux d'opinions judaïques dont elle a été affublée dans le cours des siècles.

A cet égard, bien des commentateurs pourraient faire un sérieux *mea culpa*. Ce sont surtout des allemands et des anglais. Mais ceux qui se sont laissés guider par eux ne sont peut-être pas non plus tout à fait innocents. Moins préoccupés de retrouver dans le Nouveau Testament la doctrine ecclésiastique ou les idées courantes, ils auraient accordé moins d'importance à quelques textes obscurs ou isolés, qui semblent les confirmer, et davantage aux passages si nombreux et si clairs qui expriment des idées contraires.

Quoiqu'il en soit, nous devons, sur ce point comme sur tous les autres, nous attacher à la vraie doctrine évangélique et apostolique, et non aux opinions, d'ailleurs très diverses, des docteurs des siècles suivants.

CORRESPONDANCE

Locarno (Tessin), 27 février 1897.

Monsieur le rédacteur,

Dans le dernier numéro de la *Revue*, M. Gustave Roux a rendu compte d'un récent volume de M. Gladstone sur l'apologétique de l'évêque Butler. J'ai été fortement surpris en lisant dans ce compte rendu les lignes suivantes (p. 89) :

« Il (M. Gladstone) rejette la théorie de l'universalisme comme opposée à l'Ecriture. Il ne peut accepter non plus celle de l'immortalité conditionnelle qui, à ses yeux, semble créée pour permettre d'employer le langage des saints Livres, en abandonnant leurs enseignements. »

En d'autres termes, si je comprends bien, le conditionnalisme chrétien serait une fausse théorie, inventée dans le but exprès de se débarrasser du véritable enseignement biblique, mais qui donne le change en s'autorisant de citations détournées de leur sens légitime. Les théologiens conditionnalistes seraient donc, tranchons le mot, des faussaires ou, à tout le moins, les dupes et les propagateurs d'illusions dangereuses, et ce serait M. Gladstone, « le grand vieillard, » comme les Anglais l'appellent, qui aurait affirmé tout cela !

Je ne dirai rien ici des mérites ou des démérites du conditionnalisme; je me bornerai à remarquer en passant que l'on n'a pas encore pris sérieusement à partie pour les réfuter les ouvrages qui le défendent. Mais, afin de rétablir la *vérité des faits*, vérité dont, chacun le sait, la *Revue* a le plus grand souci, je puis et je dois déclarer que M. Gladstone n'a pas du tout dit ce qu'on lui prête et que même il a émis des opinions qui le rapprochent singulièrement du conditionnalisme.

Ayant présenté, il y a quelques mois, à la Société genevoise des sciences théologiques, une communication sur l'ouvrage dont il s'agit, mais n'ayant pas mes notes en ce moment sous la main, je consulte mes souvenirs, et je parcours une fois de plus les pages de M. Gladstone, mais sans parvenir à y trouver une ligne qui justifie l'assertion de M. Roux.

Afin de contrôler mes impressions, je viens d'écrire à un ami qui a publié dans une revue anglaise une étude sur le même livre.

Sa réponse, que j'ai l'honneur de vous communiquer, vient à l'appui de ma réclamation. Il ne me reste donc plus qu'à demander l'insertion des présentes lignes dans le prochain numéro de la *Revue*.

Plus tard, si vous le voulez bien, je vous enverrai la traduction de quelques-unes des thèses dans lesquelles M. Gladstone lui-même a résumé son enquête sur la vie future. Ces thèses, fort catégoriques, détruiront, mieux que je n'ai pu le faire aujourd'hui, les effets d'une grave et regrettable méprise.

Agréez, je vous prie, M. le rédacteur, l'expression de mes sentiments très distingués.

E. Petavel-Olliff,
ancien pasteur, docteur en théologie.

RECTIFICATION

Une très regrettable erreur d'impression a peut-être porté le lecteur des *Notes bibliographiques* contenues dans le dernier numéro de la *Revue de théologie et de philosophie* (p. 89, l. 11), à attribuer à l'honorable M. Gladstone une pensée qui n'est point de lui.

Cette opinion, que le soussigné est loin de partager, et qu'il s'est borné à mentionner, a été empruntée au professeur et docteur en théologie John Gibb de Londres. Parlant de la théorie de l'immortalité conditionnelle ce théologien, s'exprime ainsi : « Which seems to have been invented... by certain evangelical preachers who desire to employ the language of Scripture while departing from its teaching. » (*Critical Review*, Oct. 1896, p. 343, l. 21.)

Voici donc comment l'erreur typographique de la *Revue de théologie et de philosophie* doit être rectifiée : Il (M. Gladstone) ne peut accepter non plus celle de l'immortalité conditionnelle qui, aux yeux de certains théologiens, « semble créée pour permettre d'employer le langage des saints Livres, en abandonnant leur enseignement. »

Au nom du respect et de l'admiration que lui inspire l'illustre vieillard et du devoir qui s'impose à lui de dégager M. Gladstone de tout soupçon d'être l'auteur de la pensée ci-dessus exprimée, le soussigné a tenu à demander l'insertion, dans le plus prochain numéro de la Revue, de cette rectification nécessaire.

G. Roux.

BULLETIN

THÉOLOGIE

Ernest Bertrand. — De la nature de l'expiation[1].

Auteur d'un ouvrage important sur la théologie de Ritschl, M. E. Bertrand a été chargé de présenter un rapport sur l'expiation aux conférences pastorales de Paris en avril dernier. Il s'est acquitté de cette tâche délicate en condensant dans une quarantaine de pages une revue rapide des données bibliques, un exposé de sa pensée et une discussion des objections. Nul ne peut lui demander d'être complet, mais on ne saurait lui contester le mérite d'être clair et d'avoir fait ressortir avec vigueur certains traits importants du sujet. Il soutient que l'expiation est à la fois la peine objective du péché et l'acceptation subjective de cette peine par le pécheur lui-même ; Jésus a subi la peine du péché en s'unissant à nous, pécheurs, et si nous nous unissons à lui, nous subissons et nous acceptons à sa suite la peine que nous avons méritée.

C'est bien ainsi, nous semble-t-il, qu'il faut parler de l'expiation, sans avoir du reste la prétention de tout dire. Elle n'est pas une idée que l'on rencontre, ni même un fait qui se passe hors du croyant, c'est un des moments de la crise très personnelle qui conduit de l'indifférence morale à la confiance filiale dans le Dieu saint ; cette crise n'a pas lieu sans que Jésus-Christ intervienne dans notre vie intime après être intervenu dans celle de l'humanité, et sans que nous pénétrions à notre tour dans son âme de

[1] *De la nature de l'expiation*, par Ernest Bertrand, pasteur et docteur en théologie. — En vente, 22, rue d'Astorg, Paris.

Sauveur pour traverser avec lui les phases les plus tragiques de sa vie terrestre. Les paroles de Paul qui touchent à ce sujet ne sont pas des formules didactiques, mais l'expression vive et spontanée de son humiliation et de sa reconnaissance; par exemple : « Si je vis maintenant dans la chair, je vis dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et qui s'est livré lui même pour moi. » « Si nous sommes morts avec Christ, nous croyons que nous vivrons aussi avec lui, » et tant d'autres. Toutes les théories de l'expiation sont critiquables ; dénigrer l'expiation, c'est profaner le sanctuaire de la conscience chrétienne.

ERN. M.

J. STRADA. — JÉSUS ET L'ÈRE DE LA SCIENCE[1].

Il y aurait beaucoup à dire sur ce nouveau livre de M. Strada. Le but en est des plus nobles, le travail, des plus consciencieux, la composition, des plus originales, et la prétention... des plus hardies.

Jusqu'ici la Foi a adoré un Jésus légendaire, plus ou moins entamé par la légende : M. Strada nous apporte enfin le Jésus historique. Ce ne serait déjà pas mal s'il s'en tenait là ; mais il fait beaucoup mieux encore : il veut sauver le monde de la ruine qui le menace, lui donner l'unité et la paix, — les Fois ne produisant que guerres et dissensions désolantes, — par la vertu de « l'Impersonnalisme méthodique. » C'est encore, si vous voulez, la « Science-âme, » la « Doctrine-âme, » la religion absolue, suprême et universelle, puisqu'elle est la religion de la science, la seule qui puisse s'imposer aux esprits, la seule qui nous fasse voir Dieu dans les lois qu'il a créées.

Les sciences, grâce à l'unité de la « Méthode impersonnelle, » pourront seules établir la véritable catholicité, l'unité des âmes. Nous ne saurions être trop reconnaissants à M. Strada de nous avoir apporté cette divine méthode !

Par exemple, les théologiens orthodoxes (s'il en reste) seront douloureusement frappés de ses révélations sur Jésus, et de son interprétation de l'histoire. A ses yeux, le Christ aurait tiré sa

[1] *Jésus et l'ère de la science. La véritable histoire de Jésus.* — La France, mère de l'esprit et de la liberté du monde par la religion de la science. — Paris, F. Alcan, 1816.

mission de sa propre imagination, et aussi d'un puissant besoin de réveiller Israël, dont la religion allait se subtilisant dans les commentaires stériles de la loi. Avec beaucoup de prudence, une habileté politique remarquable, il aurait essayé, timidement d'abord, ouvertement ensuite, de se faire reconnaître comme Pape absolu des Juifs, comme Fils de Dieu, et il aurait voulu instituer une théocratie, avec ses douze apôtres à la tête des douze tribus.

Vaincu par les prêtres et abandonné des siens, prévoyant sa crucifixion, il « combina » avec Nicodème et Joseph d'Arimathée, deux disciples « secrets, » sa propre résurrection, et, après être apparu aux siens sous maints déguisements, il aurait continué de vivre obscurément, pour ne point mettre d'obstacles au progrès de son œuvre naissante. Passez par-dessus cette contradiction.

M. Strada n'en condescend pas moins à reconnaître au Christ un grand caractère, une beauté morale suffisamment haute et une âme de poète; il lui pardonne même son orgueil, sentiment logique dans l'esprit d'un homme qui se croyait et se disait le Fils de Dieu. Mais M. Strada, — qui en prend bien un peu à son aise, et qui se dit chef d'idées, — lui aussi nous voudrait plus nobles encore, et il nous fait entendre solennellement que « sans la vertu, sans la volonté de savoir souffrir pour le vrai, on n'est pas digne d'être disciple de la « Méthode impersonnelle, » car « impersonnalité c'est vertu, dévouement quand même à la vérité, à l'humanité ! »

ROBERT FATH.

PHILOSOPHIE

L. BOURDEAU. — LE PROBLÈME DE LA MORT [1].

Il y a deux choses à considérer dans le livre de M. Bourdeau : l'histoire du dogme de l'immortalité, et la discussion scientifique des principales preuves de la survivance. Les parties historiques sont presque toujours solides, assez fortement documentées, ingénieusement agencées, et leurs qualités sérieuses frapperont ceux-

[1] *Le problème de la mort, ses solutions imaginaires et la science positive.* 2me édition revue et augmentée, par Louis Bourdeau. Paris. Alcan, 1896.

là mêmes qui contesteront, comme nous allons le faire, la valeur des parties critiques.

Nous ne retracerons pas après M. Bourdeau l'évolution du dogme dont il s'agit. Il suffira de mentionner le chapitre où l'auteur expose les croyances relatives à la vie future, émises dans le cours des siècles, depuis le temps des anciens Egyptiens jusqu'aux temps modernes; les pages où il suit les transformations de l'idée d'âme, depuis la conception d'une âme aérienne jusqu'à la notion d'une substance purement spirituelle, dont l'essence est la pensée; celles où il traite des conditions de lieu d'une existence future, et montre comment les morts, admis d'abord à revivre dans le monde des vivants, en ont été peu à peu exclus, confinés dans des régions de plus en plus éloignées, et finalement relégués dans un monde inconnaissable. Tout cela est bien dit, appuyé sur des textes, exact, incontestable. On ne voit pas ce que les philosophes même spiritualistes pourraient objecter à ces vues historiques (abstraction faite, bien entendu, des objections de détail); mais on ne voit pas non plus que cette évolution du dogme puisse constituer un argument sérieux contre la possibilité d'une continuation indéfinie de l'existence personnelle.

M. Bourdeau qui approuve Pline d'avoir dit que c'est une folie et une mauvaise folie que de vouloir recommencer de vivre après la mort, a vraiment trop l'air de conclure des transformations de l'idée d'immortalité à la négation de l'immortalité elle-même. D'ailleurs, son parti pris matérialiste se traduit parfois en jugements sommaires et discutables : est-il vrai qu'au sujet de la vie future « l'élite intellectuelle du genre humain se retranche dans le doute ou formule d'expresses négations ? » (p. 58.) Il faudrait donc mettre en dehors de cette élite les Pascal et les Descartes, les Leibnitz et les Kant, ceux qui ont cru à la réalité de l'immortalité comme à une vérité démontrable, ou comme à un postulat nécessaire ! Peut on dire que « la doctrine du salut par la foi est exclusive de toute morale », et suffit-il pour motiver cette assertion étrange de déclarer que selon saint Paul, Luther et Calvin, « la foi n'est pas une œuvre, et que les œuvres ne servent de rien ? » (p. 120.) La croyance que l'auteur combat, peut-il l'écarter comme un « rêve purement imaginaire ? » (p. 323.) Sans doute, l'imagination a séduit quelques-uns de ceux qui ont espéré revivre, et qui ont parlé du ciel et de l'enfer comme de lieux dont ils auraient pénétré les secrets et les mystères. Mais, il ne s'agit

point des illusions de la foule ou des rêves du poète. M. Bourdeau prétend discuter des opinions philosophiques ; or, les philosophes spiritualistes (pour prendre un seul exemple) n'étaient ni des rêveurs ni des mystiques. Ils ont donné des *preuves* de l'immortalité, et si ces preuves sont insuffisantes, aisément réfutables, ce n'est pas une raison pour en méconnaître le caractère essentiellement rationnel.

La critique de l'argument tiré de la simplicité de l'âme est mieux fondée. « Supposé qu'elle (l'âme) ne soit pas une grandeur extensive, elle ne cesserait pas d'être une grandeur intensive, comportant des degrés de puissance qui la font croître et décroître tour à tour, l'élèvent au-dessus de zéro et l'y ramènent. Elle serait donc exposée à s'éteindre, soit par alanguissement continu, soit par évanouissement brusque. » (p. 86.) Non content de reprendre cette objection de Kant, M. Bourdeau ajoute, avec raison, que cette simplicité même est aujourd'hui moins que jamais établie, et que par conséquent l'antique argumentation doit être définitivement abandonnée.

S'il faut admettre le bien fondé de ces objections, la critique de l'idée de sanction paraît en revanche peu convaincante. A dire vrai, la preuve morale n'est pas examinée d'assez près, ni peut-être même bien comprise. Kant est accusé d'avoir exécuté, dans sa *Critique de la raison pratique*, un tour de prestidigitation métaphysique. Aucun motif à l'appui de ce jugement sévère. Les quelques lignes consacrées à Kant sont suivies d'un exposé plus détaillé des croyances des Tlascalans, des Esquimaux et des habitants de Sumatra. Certes, l'exposé est intéressant, instructif, mais que prouve-t-il ? La *Critique de la raison pratique* serait-elle ébranlée par le fait que chez les Esquimaux ce sont les malheureux et non les coupables qui sont envoyés en enfer, ou que chez les Tahitiens, le paradis est exclusivement réservé à l'aristocratie? Encore une fois, ces aperçus historiques et ces comparaisons de doctrines ne détruisent nullement la nécessité d'une sanction morale; ils témoignent en faveur de l'érudition de l'auteur, et non pas de la verité de sa thèse. Là-dessus, M. Bourdeau sera probablement de notre avis. Mais alors, que reste-t-il de sa critique des idées kantiennes et néo-kantiennes? Assez peu de chose. D'abord, il insiste sur l'iniquité des sanctions exclusives et sans mesure, — en quoi il se trouve être parfaitement d'accord avec quelques partisans de la survivance. — Il considère, en second lieu, l'idée même

de sanction comme incompatible avec une morale désintéressée. Mais, outre que la nécessité d'une sanction à venir fut postulée par les adversaires de la morale de l'intérêt, il est excessif d'exiger de l'homme le renoncement absolu au bonheur, ce qui équivaut au sacrifice complet de la sensibilité. En vérité, M. Bourdeau est un moraliste bien austère! N'est-il pas équitable et humain de laisser à celui qui fait son devoir simplement par devoir, l'espérance de voir se réaliser un jour, dans un autre monde, l'union de la vertu et du bonheur? Cette union, dit-on, n'est pas nécessaire, puisqu'elle n'est pas réalisée ici-bas. Ce raisonnement prouve une seule chose : qu'on n'a pas saisi le sens et la portée des postulats.

Que si maintenant nous envisageons les tendances générales de l'ouvrage, nous devons constater avec étonnement qu'il n'y est tenu aucun compte des conclusions de la philosophie critique. La critique philosophique conduit à l'idéalisme, et l'idéalisme, assez favorable à l'idée de survivance, ne permet plus, en revanche, de prendre au sérieux des arguments tels que ceux qui ont rapport aux conditions de lieu ou aux modes d'activité d'une existence future. Quels moyens, demande-t-on, auraient les âmes de se transporter à travers l'effroyable distance qui les sépare des astres où elles pourraient trouver un refuge? Quel monde serait assez vaste pour contenir la multitude toujours croissante des morts? Pourquoi ne réussit-on qu'à représenter « des enfers qui font sourire ou des paradis qui font bâiller? » De pareilles difficultés n'existent que pour l'imagination, et l'on pourrait dire de quelques unes des négations de M. Bourdeau ce qu'il dit lui-même des affirmations des croyants : qu'elles doivent être écartées comme purement imaginaires.

Mais, nous objectera-t-on, le livre dont vous rendez compte n'est pas un traité de métaphysique. Le titre indique assez clairement l'intention de l'auteur qui s'est placé au point de vue de la science positive. Nous demandons alors si le « problème de la mort » peut être envisagé et surtout résolu à ce point de vue, si les observations scientifiques se sont étendues à l'au-delà de la tombe? Tant que cet au delà restera inexploré et fermé pour ainsi dire aux biologistes, il n'y aura pas sans doute de preuve positive de l'immortalité, mais il n'y aura pas non plus de preuve positive de la mortalité de la personne humaine.

Aux vues trop étroites d'un positiviste, on nous permettra d'opposer l'opinion d'un représentant de la vraie science : « A ceux

qui prétendraient, écrit M. A. Sabatier (de Montpellier), que les acquisitions du savoir humain ont ruiné la doctrine de l'immortalité, je tiens à faire remarquer qu'en parlant ainsi et tout en ayant la prétention de s'appuyer sur la science, et de représenter l'opinion de la science, ils offensent la science.... La science ne réfute pas l'immortalité. Elle ne saurait ni la réfuter ni la prouver. » Selon ce savant éminent, l'immortalité ne se démontre pas, on y croit, et cette croyance se justifie parce qu'elle n'est inconciliable avec aucune des données de la science positive.

Il est regrettable que M. Bourdeau n'ait pas discuté les idées de M. Sabatier dans l'édition revue et augmentée de son ouvrage. Peut-être les deux livres ont-ils paru à des dates trop rapprochées (l'*Essai sur l'Immortalité*, en 1895, *Le Problème de la mort*, 2me édition, en 1896). Quoi qu'il en soit, l'*Essai* de M. Sabatier nous paraît être encore l'œuvre la plus remarquable qu'on ait depuis longtemps écrite en français, sur le sujet traité par M. Bourdeau.

E. Murisier.

Th. Ribot. — La psychologie des sentiments[1].

Après ses remarquables études sur les états pathologiques de la volonté, de la personnalité, de la mémoire, ou de psychologie générale, M. Ribot nous livre aujourd'hui une « Psychologie des sentiments » ou, pour mieux dire, des états affectifs conscients et subconscients. C'est peut-être la première tentative de ce genre faite en France, où, à côté de la psychologie traditionnelle, on n'a guère cultivé que la psychologie physiologique. En Allemagne, en Angleterre, en Amérique même, l'attention des savants s'est portée plutôt du côté des recherches sur les états intellectuels, et l'on a négligé l'importance des sentiments, des émotions, des passions dans la vie psychique et la vie sociale. M. Ribot l'a remarqué lui-même, et, en toute sincérité, nous ne saurions l'accuser d'une *captatio benevolentiæ* en exposant la situation comme il l'a fait. Il a du reste mis à contribution les importants travaux des Maudsley, des Wundt, des Hering, des Schneider, des James, des Lange, ainsi que les études pathologiques spéciales de Féré,

[1] Paris, Alcan, 1896.

de Moreau (de Tours) et aussi les dernières découvertes de la psychologie physiologique. — Son ouvrage résume ainsi l'état de la psychologie sentimentale d'aujourd'hui, en même temps qu'il développe les théories personnelles de l'auteur.

Et tout d'abord le savant professeur prend nettement position dans le débat qui dure encore sur l'origine des « états affectifs. » Il y a en effet deux principales thèses en présence : la thèse « intellectualiste » dont Herbart fut le plus illustre défenseur, et d'après laquelle les sentiments ou émotions sont dérivés, modes, fonctions de la connaissance, une espèce d' « intelligence confuse, » et — la thèse « physiologique, » qui rattache ces mêmes sentiments ou émotions à des conditions biologiques dont ils sont les manifestations immédiates.

M. Ribot adopte, — cela va sans dire, — la dernière thèse ; il montre qu'elle fait plonger plus avant dans l'individu, jusque dans les besoins et les instincts végétatifs ; tout son livre fait le procès de la théorie herbartienne que Spencer, Maudsley, James, Lange avaient déjà fortement ébranlée.

La première partie de l'ouvrage étudie séparément les caractères les plus généraux et seulement « secondaires » des émotions, le plaisir et la douleur, — puis la nature même de l'état complexe qu'on appelle « émotion, » et qui, dans l'ordre affectif, correspond à la « perception » dans l'ordre intellectuel.

La deuxième partie expose dans leur évolution les émotions spéciales les plus importantes sous leurs aspects normaux ou morbides.

Toute émotion s'exprimant objectivement et subjectivement, par des mouvements et par des sensations de plaisir ou de peine, il s'agit tout d'abord d'établir l'importance proportionnelle de ces deux manifestations. M. Ribot répond sans hésiter que les phénomènes corporels, traduisant les tendances les plus profondes de l'organisme, sont « la partie principale » de l'émotion, et que la douleur ou le plaisir ne sont que des symptômes concomitants, ne révélant en aucune façon sa nature essentielle.

Cette question élucidée, il nous faut parcourir les principales étapes de l'évolution des états affectifs, étudier successivement la « sensibilité préconsciente, » les émotions primitives, leur transformation en émotions toujours plus complexes et enfin les émotions chroniques ou passions.

Il y a dans les organismes les plus inférieurs une sensibilité

« protoplasmique » qui est tout simplement la propriété de « recevoir des excitations et de réagir en conséquence, » sensibilité réductible à un phénomène physico-chimique sans conscience (attraction et répulsion). L'attraction est ici synonyme d'assimilation et la répulsion synonyme de désassimilation. — Une seconde période s'ouvre ensuite, dans laquelle les besoins vitaux se traduisent dans la conscience par des sensations de faim, de soif, de fatigue ; or, tous ces besoins, qu'ils expriment un déficit ou un superflu de force, ont pour centre la « conservation de l'espèce. » Dans la troisième période, celle des émotions primitives, nous trouvons déjà des états complexes, synthèses de mouvements libres ou arrêtés, de modifications organiques et d'états de conscience agréables ou pénibles, variant avec les émotions. Les sentiments supérieurs, d'ordre religieux, esthétique, intellectuel pur, etc., sont des émotions composées, dont le développement dépend rigoureusement du développement des idées générales. Le facteur intellectuel, absent au début, devient alors souvent prédominant.

Mais comment les émotions composées dérivent-elles d'une ou plusieurs émotions simples? M. Ribot croit découvrir trois processus principaux : transformation par évolution, par arrêt de développement, par mélange ou combinaison. Le premier dépend du développement intellectuel et s'appuie sur la loi « de transfert : » ainsi l'avarice a ses racines dans la tendance à conserver les provisions, et se développe avec la faculté de prévision. — La haine est une forme avortée de la colère ; la résignation, un arrêt de développement du chagrin. Les émotions par mélange ou combinaison sont des synthèses dont les éléments ne sont pas toujours faciles à dissocier, et qui agissent les uns sur les autres de mille façons différentes. L'instabilité des passions peut s'expliquer par les relations des facteurs qui les composent.

Il serait trop long de suivre ici le développement des émotions d'ordre supérieur, auxquelles M. Ribot a consacré toute la deuxième partie de son livre. Qu'il nous suffise donc d'examiner sa conception « psychologique, » — je ne dis pas « métaphysique, » — du sentiment religieux. Et tout d'abord, il est honnête d'avertir ici le lecteur que le savant professeur du Collège de France n'entend aucunement exposer des vues « philosophiques » ou « théologiques. » Il n'a aucun préjugé d'école, et, malgré qu'on puisse à première vue le taxer de matérialiste, il serait injuste de voir dans

son livre une attaque même indirecte contre l'idéalisme le plus intransigeant. M. Ribot veut faire de la « science » et non de la « métaphysique ; » il étudie les états affectifs dans leurs manifestations les plus faciles à saisir et les plus susceptibles de classement ; à ce titre le sentiment religieux entrait dans son programme, et il l'a traité avec la méthode qu'il a appliquée aux autres émotions supérieures.

Le sentiment religieux a ses racines à la fois dans la peur, la crainte, le respect (états affectifs pénibles et dépressifs), et dans l'émotion tendre, l'amour, l'admiration, l'extase (états agréables et expansifs). Au début de la vie religieuse, les premiers états sont les plus fréquents ; plus tard, ce sont les derniers qui prédominent : les effusions des mystiques, des saint François et des sainte Thérèse, présentent cette émotion presque pure à un degré extrême d'intensité.

Mais, au sentiment religieux vient se juxtaposer bien vite un facteur intellectuel. L'esprit attribue très tôt à l'Etre qu'il craint ou qu'il aime l'idée d'un ordre cosmique, puis moral, et, à mesure qu'il se développe, qu'il s'enrichit de notions nouvelles, il modifie sa conception de cet Etre divin, et par là-même les sentiments qu'il éprouve à son égard. Le sentiment religieux, dans son évolution, tend à s'intellectualiser toujours davantage.

Comme toutes les autres émotions, l'émotion religieuse a ses manifestations physiologiques ; elle déprime ou exalte l'organisme ; elle dépend aussi des conditions particulières de cet organisme, de ses affections, des excitations qu'il subit. Les mutilations des Flagellants, des Fakirs et des Galles, par exemple, comme les pèlerinages et certaines pratiques de culte sont des moyens différents pour produire une extase plus ou moins forte, et qui ont leur raison psychologique. « L'histoire des rites est un chapitre de l'expression des émotions ; » seulement l'expression rituelle ne revêt plus un caractère individuel mais social.

M. Ribot, comme on le voit, ne se préoccupe pas de rechercher la source profonde du sentiment religieux ; il l'assimile aux autres sentiments supérieurs, en démontre toute la complexité, sans lui trouver — pas plus que pour les autres — de racine métaphysique. Il les étudie dans leur intime correspondance avec les phénomènes de l'organisme et avec les phénomènes intellectuels. Il les fait dériver directement des états, des besoins, des tendances de la vie végétative ; est-ce à dire qu'il revient aux anciens

errements du matérialisme? — Nous ne le pensons pas, et lui-même, du reste, professe quelque part dans son livre un monisme philosophique qui suffirait peut-être à le disculper. Seulement, nous estimons que si, dans les émotions tout à fait inférieures, la partie « corporelle » de l'émotion en est la partie principale, il n'en est plus de même pour les émotions supérieures. Le savant psychologue manifeste décidément trop peu de respect pour la « conscience » qui, à un degré de développement un peu élevé, nous paraît avoir une vie à elle, et moins dépendante assurément que M. Ribot ne le prétend, des conditions physiologigues de l'organisme. ROBERT FATH.

REVUES

BEWEIS DES GLAUBENS

Juillet.

Jäger: L'hypothèse en science naturelle. — *Keerl:* Les étoiles fixes (fin). — *Zöckler:* Revue apologétique, IV. — Divers.

Août.

S. Gemmel: Le sacrement de la sainte-cène. — *G. Samtleben:* Ce que la philosophie moderne demande à la religion. — Les découvertes les plus récentes dans le champ de l'archéologie orientale.

Septembre.

S. Gemmel: Le sacrement de la cène (fin). — *Zöckler:* Un homme d'Etat (Balfour), apologète du christianisme. — *Samtleben:* La prière. Contribution apologétique. — Divers.

Octobre.

Th. Pfeil: Le miracle biblique ne fait pas violence aux lois de la nature. — *Jul. Döderlein:* D'où savons-nous que Dieu est? — *Steude:* Est-il une conception du monde qui justifie l'immoralité? — Mélanges.

Novembre.

Pfeil: Le miracle biblique (fin). — *R. Bendixen:* A propos du Judas Iscariot de Geibel. — *Zöckler:* Quelques jugements de savants contemporains touchant la valeur historique du livre des Actes. — Divers.

Décembre.

Steude: Valeur apologétique de l'histoire des religions (fin). — *Zöckler:* Champions allemands dans la lutte contre la critique radicale de l'Ancien Testament, I. — Table des matières.

Zeitschrift für Theologie und Kirche

Première livraison 1896.

Reischlé : La tractation catéchétique du troisième article du petit catéchisme de Luther, I. — *Niebergall :* La doctrine de l'élection. — *Tröltsch :* L'autonomie de la religion, III.

Deuxième livraison.

Reischlé : La tractation catéchétique, etc. II. — *Tröltsch :* L'autonomie de la religion, IV.

Troisième livraison.

Ziegler : La foi en la résurrection de Jésus-Christ. — *Hoffmann :* La « loi » en tant que notion théologique. — *Lobstein :* Réflexions sur le baptême des enfants (trad. du français par M. le pasteur Kupsch).

Quatrième livraison.

G. Frommel : Histoire du principe individualiste, de Calvin à Vinet. — *Kabisch :* Les résultats de la science théologique dans l'école populaire. — *Teichmann :* Le baptême chez saint Paul.

Cinquième livraison.

Kaftan : L'autonomie du christianisme. — *Hegler :* François d'Assise et la fondation de l'ordre des Françiscains.

Sixième livraison.

Scholz : Au sujet de la doctrine du « pauvre pécheur. » — *Stuckert :* La vue de Dieu.

Revue philosophique

Juin 1896.

G. Dumas : Recherches expérimentales sur la joie et la tristesse. I. La joie. — *R. de la Grasserie :* De l'involution et de l'ordre respectif des idées, révélés par le langage. — *Ch. Féré :* La main, la préhension et le toucher. — *G. Tarde :* L'idée de « l'organisme social. » — Analyses et comptes rendus.

Juillet.

L. Dauriac : Etude sur la psychologie du musicien (*suite*). — Le plaisir et l'émotion musicale. — *G. Dumas :* Recherches expérimentales sur la joie et la tristesse. II. La tristesse. — *B. Münz :* La logique de l'enfant. — *V. Henri :* Travaux de psychophysique. — Analyses et comptes rendus.

Août.

G. Dumas : Recherches expérimentales sur la joie et la tristesse. III. Conclusions. — *Martin* (Abbé Jules) : La métaphysique et la science. — *L. Dauriac :* Etudes sur la psychologie du musicien : L'émotion musicale (*fin*). — *H. Lachelier :* La psychologie générale d'après Rehmke. — Analyses et comptes rendus.

Septembre.

A. Lalande : De la fatalité. — *J. Soury :* Cécité corticale. — *P. Tannery :* Sur la période finale de la philosophie grecque. — *Goblot :* Sur le souvenir des rêves. — *J. Soury :* Le système nerveux central, d'après Lugaro. — Analyses et comptes rendus. — Nécrologie : J. Delbœuf ; R. Avenarius.

Octobre.

V. Egger : Le moi des mourants : nouveaux faits. — *H. Lachelier :* Sur la formule logique du raisonnement inductif. — *Lombroso (Paola) :* L'instinct de la conservation chez les enfants. — *L. Marillier* : Le Congrès international de psychologie de 1896. — Analyses et comptes rendus.

Novembre.

J. Payot : Théories du monde extérieur. — *H. Joly :* La genèse des grands hommes. — *Ch. Féré :* L'antithèse dans l'expression des émotions. — *G. Belot :* Le socialisme : dogme ou méthode? (*Boilley, Garofalo, Prins*). — Analyses et comptes rendus.

Décembre.

Dugas : La timidité : étude psychologique. — Dr *G. Le Bon :* Psychologie du socialisme. — *Foucault :* Mesure de la clarté de quelques représentations sensorielles. — *Marty* : Sur l'origine du langage. — Analyses et comptes rendus. — Correspondance (*Thévenin :* De la conscience comme réductible à la sensation organique.)

Deuxième table des matières de la Revue philosophique (1888-1895).

Revue de métaphysique et de morale

Mai 1896.

Bergson : Perception et matière. — *Milhaud :* La science rationnelle. — *Beaunier :* Sur un jugement esthétique de Schopenhauer. — *Spir :* Nouvelles esquisses de philosophie critique (suite) : Essai sur les fondements de la religion et de la morale. — *Belot :* Conditions de la paix morale. — *Brunschvicg :* Paix morale et sincérité philosophique. — Etudes critiques. Discussions. Supplément.

Juillet.

B. Gibson : La « géométrie » de Descartes au point de vue de sa méthode. — *J. Berthet :* La méthode de Descartes avant le Discours. — *P. Natorp :* Le développement de la pensée de Descartes depuis les « Regulae » jusqu'aux « Méditations. » — *A. Hannequin :* La preuve ontologique cartésienne défendue contre Leibnitz. — *H. Schwarz :* Les recherches de Descartes sur la con-

naissance du monde extérieur. — *P. Tannery :* Descartes physicien. — *D. J. Korteweg :* Descartes et Snellius. — *E. Boutroux :* Du rapport de la morale à la science dans la philosophie de Descartes. — *V. Brochard :* Le traité des passions de Descartes et l'Ethique de Spinoza. — *G. Lanson :* L'influence de la philosophie cartésienne sur la littérature française. — *M. Blondel :* Le christianisme de Descartes. — *F. Tocco :* Descartes jugé par Vico. — *Ch. Adam* : Correspondance de Descartes. — Supplément.

Septembre.

G. Noël : Logique de Hégel : Hégel et la pensée contemporaine (*fin*). — *Criton :* Quatrième dialogue philosophique entre Eudoxe et Ariste. — *A. Spir :* Nouvelles esquisses de philosophie critique (*suite*) : Essai sur les fondements de la religion et de la morale. — *L. Couturat :* Etudes sur l'espace et le temps, de MM. Lechalas, Poincaré, Delbœuf, Bergson, L. Weber, et Evellin. — *H. Havard :* L'évolution mentale chez l'enfant et dans l'espèce humaine par J. M. Balwin. — *P. Lapie* : Politique coloniale. — *F. Rauh :* Encore quelques mots sur la paix morale. — Supplément (La philosophie dans les universités ; † Delbœuf, etc.)

Novembre.

B. Gibson : La philosophie comme attitude. — *E. Le Roy et G. Vincent :* Sur l'idée de nombre. — *E. Halévy :* Quelques remarques sur l'irréversibilité des phénomènes psychologiques. — *L. Couturat :* Essai critique sur l'hypothèse des atomes dans la science contemporaine par A. Hannequin. — *D. Parodi :* L'idéalisme de Th. Hill Green. — Tables. — Supplément.

Neue kirchliche Zeitschrift

Juillet 1896.

Wilh. Schmidt : Questions de morale. — *F. Hommel :* Découvertes relatives à la plus ancienne histoire des Sémites. — *Le même :* Mérenptah et les Israélites. — *Ed. Riggenbach :* 1 Tim. V, 13.

Août.

Paul Ewald : De la crédibilité des Evangiles. — *W. Schmidt :* Questions de morale. — *K. Thimme :* L'attitude de Luther à l'égard de l'Ecriture sainte, de sa valeur et de son autorité.

Septembre.

Buchrucker : La catéchétique moderne. — *Wandel :* Paul, l'apôtre de Jésus-Christ, au tribunal de la critique la plus récente. — *Kühn :* La prépondérance des raisons en faveur de la composition paulinienne de l'épître aux Hébreux. — *Meidele :* A propos de la notion du miracle.

Octobre.

V. von Strauss u. Torney : La déité et la préexistence du Christ. — *W. Walther :* La tactique réformée dans la controverse des sacrements à l'époque de la réformation. — *Gust. Braun :* Lourdes, ses pélerinages et ses miracles.

Novembre.

Reinhold Seeberg : L'Eglise et la question sociale. — *Braun :* Lourdes. (Fin.) — *W. Walther :* La tactique réformée, etc. (Fin.)

Décembre.

W. Vollert : L'ascension du Christ et son importance pour l'Eglise et le chrétien individuel. — *F. Blass :* Savonarole et nos évangélistes.— *H. Schmidt :* La personne du Christ. (Un chapitre du cours de dogmatique de feu le professeur Schmidt, de Breslau.)

Expository Times

Décembre 1896.

Prof. Hommel : L'histoire la plus ancienne des Sémites. — *Prof. Budde :* Le livre de Job. — *Badham :* Intégrité de Luc I, 5 à II. — *D. Brown :* Ce que la Bible enseigne sur le corps de l'homme.

Janvier 1897.

G. Findlay : La base de la morale.— *H. Burn :* Frédéric Field. — *G. Milligan :* Signification doctrinale de la version revisée. — *A. Sayce :* Commentaire archéologique sur la Genèse.

Février.

Prof. Budde : Psaume CI. — *Findlay :* La base de la morale. — *H. Redpath :* Saint Luc d'après le commentaire critique international.

Critical Review

Janvier 1897.

A. Wilkins : L'Ethique chrétienne de Strong.— *Prof. Davidson :* L'Histoire des Hébreux de Kittel. — *Marcus Dods :* La foi de l'Islam d'Ed. Sell. — *Sayce :* Le Dictionnaire assyrien de Friederich Delitzsch. — Lieutenant-colonel *Conder :* La géographie de l'ancienne Palestine. — *A. Cave :* La Symbolique du prof. E.-K. Muller. — *D.-F. Salmond :* Un commentaire critique et exégétique sur l'évangile de Luc.

Homiletic Review

Décembre 1896.

D. Wilkinson : L'apôtre Paul prédicateur. — *Geikie :* Date de la naissance de Christ.

Expositor

Décembre 1896.

Principal Fairbairn : La pensée de Christ sur sa mort.

Janvier 1897.

Prof. G.-A. Smith : Géographie de l'ancienne Palestine du professeur Buhl.

Church Quarterly

Janvier 1897.

La bulle du pape sur les ordres de l'Eglise anglicane. — L'encyclique papale sur l'unité de l'Eglise. — La philosophie du théisme.

London Quarterly

Janvier 1897.

Le problème de l'unité dans l'Eglise chrétienne. — Conférences du prof. Upton sur « les fondements de la foi religieuse. »

Preisaufgabe.

Die Redaktion der *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* setzt einen Preis von

Fünfhundert Mark

aus für die beste Lösung folgender Aufgabe :

Nachweis der metaphysisch-animistischen Elemente in dem Satz von der Erhaltung der Energie und Vorschlag zur Ausschaltung dieser Elemente.

Die Preisbewerbung ist an keine Nationalität gebunden. Die Abhandlung soll den Raum von 3—4 Bogen im Format der *Vierteljahrsschrift* nicht überschreiten und muss in deutscher Sprache bis spätestens 1. Oktober 1897 an die Adresse der Redaktion gelangt sein. (Privatdozent Dr. Fr. Carstanjen, Zürich V, Englisch Viertel 49, oder Dr. O. Krebs, Zürich V, Minervastrasse 46.)

Die Abhandlung ist an Stelle des Autornamens mit einem Motto zu versehen. In einem beigefügten verschlossenen Couvert, mit demselben Motto als Aufschrift, ist der Name und die Adresse des Verfassers anzugeben. Die Begutachtung der einlaufenden Arbeiten werden übernehmen

Herr Prof. Dr. Ernst Mach, Wien ;

Herr Hofrat Prof. Dr. Alois Riehl, Kiel ;

sowie die beiden Herausgeber der *Vierteljahrsschrift.*

VINET INTERPRÈTE DU NOUVEAU TESTAMENT

PAR

ERNEST COMBE

En renouvelant connaissance avec Alexandre Vinet, à l'occasion du centenaire de sa naissance (17 juin 1797), qui coïncide avec le cinquantenaire de sa mort (4 mai 1847), j'ai cru initier quelques personnes à son interprétation du Nouveau Testament, et, sur la demande qui m'en est faite, je livre ici un fragment de ce cours public professé à l'Université de Lausanne, de novembre 1896 à mars 1897.

Mais n'y a-t-il pas quelque exagération et même quelque injustice à imposer ce titre à un homme autrement connu sous tant et d'excellents rapports ? Il ne l'a jamais revendiqué, celui-là, pas plus que ceux d'individualiste, de penseur, d'apologiste, de critique, qui lui sont restés et dont se serait offusquée sa modestie, son humilité chrétienne.

Interprète pourtant, il l'a été, dans le domaine littéraire certainement. Sa carrière de professeur et d'écrivain, il l'a passée, trente années durant, à interpréter, de vive voix ou la plume à la main, de nombreux auteurs français ; preuve en soit la plupart des volumes issus de ses leçons de Bâle et de Lausanne, ou de ses articles au *Semeur* de Paris. Sa pénétration dans une œuvre va jusqu'à l'individualité de celui qui l'a conçue et rédigée. De là sa satisfaction quand il peut dire : « Les *Pensées* de Pascal ne sont point un livre. Elles sont, s'il faut leur donner un nom et les qualifier, elles sont Pascal lui-même, tout

Pascal. » Il est incontestable que ce qui a conduit Vinet à se placer à ce point de vue de chercher dans la littérature une force morale et sociale, et lui a permis de s'y maintenir, ce sont ses convictions, c'est l'idée chrétienne, qui en a été l'inspiration constante.

Enonce-t-il ses propres idées, il emprunte ses épigraphes à la seconde épître aux Corinthiens III, 17 : « Là où est l'Esprit de Dieu [du Seigneur, κυρίου], là est la liberté, » pour le *Mémoire en faveur de la liberté des cultes ;* IV, 13 : « J'ai cru, c'est pourquoi j'ai parlé, » pour l'*Essai sur la manifestation des convictions religieuses*. Son volume *Essais de philosophie morale et de morale religieuse* débute ainsi : « La double épigraphe que deux nobles esprits [Mme de Staël et Pascal] ont fournie au titre de cet ouvrage, et que, sur le seuil de ce discours même [sur la réduction des dualités], une parole tombée de plus haut complète et résume à la fois, pourrait, ce semble, nous tenir lieu d'introduction et de préface. » Cette parole est reproduite de l'original grec : Ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ. (Eph. I, 10.)

Matthieu VII, 21, Jacques I, 27, lui suggèrent une poésie, *Le vrai culte :*

O Seigneur, ô Sauveur, que nos lèvres te louent ;
Mais qu'avec nos accents nos œuvres soient d'accord ;
Si par nos actions nos cœurs te désavouent,
Dans nos chants les plus beaux, tout est vain, tout est mort.

Du stérile figuier que sécha ta parole
Un feuillage opulent décorait les rameaux ;
Qu'importe ! il fut maudit ; ainsi, vide et frivole,
Le culte du méchant consumera ses os.

Tu naquis pour servir, et servir fut ta gloire ;
Servir est à jamais le sceau de tes enfants.
Qui fait peu, t'aime peu ; qui se borne à te croire,
Ne te croit point encore, ô Sauveur des croyants !

Que de maux, de périls et de besoins m'appellent !
Que de frères, d'amis Dieu jette dans mes bras !
Que d'œuvres à fonder ! que d'œuvres qui chancellent !
Travaillons, le loisir n'appartient qu'aux ingrats.

Nul n'ignore que Vinet fut prédicateur, à sa façon. Au souvenir d'un de ses auditeurs, Edmond Scherer, « ce qui faisait de la prédication de Vinet quelque chose d'inimitable, c'était moins le talent que la fidélité avec laquelle cette prédication exprimait une noble et sainte personnalité. Il est un caractère de sa parole, un trait de sa manière, qui dominait et, pour ainsi dire, qui enveloppait tous les autres : nous voulons dire la sincérité dans le sens le plus étendu du mot. Le secret du charme inconnu sous lequel on se sentait en l'entendant, c'est qu'il était entièrement vrai. C'est à peine si l'on remarquait la voix si pleine et si sonore, la noblesse native du geste, la dialectique déliée des raisonnements, l'abondance et l'originalité des pensées, le goût exquis du style et du débit ; on était absorbé par quelque chose de plus nouveau et de plus puissant. On avait devant soi un homme qui montait en chaire parce qu'il avait quelque chose à dire ; on sentait que ce qu'il donnait, c'était sa vie, c'était lui-même. Vinet était parfaitement sérieux, c'est-à-dire, encore une fois, parfaitement sincère ; l'humilité, chez lui, enfantait la simplicité, la simplicité produisait le naturel ; point de dogmatique apprise, point de phrases faites, point de jargon religieux, point de passages cousus au bout les uns des autres pour cacher le vide de la pensée ; tout allait à l'édification ; rien ne trahissait la complaisance du prédicateur qui se regarde penser ou s'écoute parler ; le ton émouvait et pénétrait parce que celui qui parlait était, tout le premier, ému et pénétré. Vinet entraînait, non de propos arrêté, mais par une force toute religieuse et spirituelle ; il faisait verser des larmes, mais des larmes d'humiliation ; on admirait, mais on admirait l'esprit de Dieu et sa puissance ; en y réfléchissant, on reconnaissait bien qu'un art consommé présidait à une œuvre aussi achevée, mais on était en même temps forcé de reconnaître que cet art lui-même consistait dans la sincérité qui proportionnait l'expression au sentiment, la forme à la pensée, et subordonnait tout à un but évangélique. » Sous ce rapport, il a moins vieilli que ses contemporains Grandpierre, Verny, Adolphe Monod.

Le professeur de Montauban, néanmoins, était dans le vrai

aussi, quand, le 18 octobre 1837, il avertissait Vinet : «... Il me semble, cher frère, que ce que vous écrivez dans le *Semeur* manque quelquefois, notamment dans l'article que je viens de lire [sur Victor Hugo], de simplicité. De simplicité comme auteur : les pensées ont quelque chose de recherché, en apparence du moins, et de tourmenté ; les expressions ont le même caractère. Vous m'avez l'air parfois de vous jouer avec la faculté que le Seigneur vous a accordée de tout exprimer et de tout peindre, et de vous mettre en présence de vos pensées plutôt qu'en celle de Dieu, qu'il faut glorifier, et des hommes, qu'il faut sauver. J'allais dire encore de simplicité comme chrétien, mais je vois que j'ai mis cette pensée dans le développement de la première ; et j'avais tort en effet de les séparer, car vous n'êtes pas auteur et chrétien, vous êtes auteur chrétien. Votre idée est souvent si abstraite que, pour ma part, j'ai peine à la suivre, et quelquefois je suis contraint d'y renoncer, à ma confusion, sans doute, et à mon regret ; mais je me demande s'il n'y a pas à cela un peu de la faute de l'auteur, et s'il n'est pas à craindre que beaucoup de ses lecteurs n'y perdent une partie du fruit précieux qu'ils pourraient recueillir de ses réflexions. Encore si cela n'arrivait que pour sa pensée littéraire ; mais si c'était la pensée chrétienne qui fût tellement voilée sous l'élégance, la délicatesse et l'abstraction du langage qu'elle fût presque au-dessus de la portée du lecteur chrétien, combien plus de l'homme du monde ? »

Publiciste ou prédicateur, Vinet restait fidèle à son interprétation du Nouveau Testament. Il s'en occupa plus particulièrement depuis son arrivée, comme professeur de théologie pratique, à l'Académie de Lausanne. Dans son discours d'installation, le 1er novembre 1837, il disait : « La prédication est devenue plus intimement biblique ; non pas seulement en ce sens que les citations textuelles de la Bible se sont multipliées dans les sermons, et que le langage de nos ministres s'est trempé plus avant dans celui des apôtres et des prophètes (ici la chaire nouvelle aurait même quelque abus à confesser) ; mais en ce sens bien plus important, que la Parole de Dieu y a substantiellement abondé, que l'autorité divine y a partout im-

primé son sceau, que le prédicateur, s'effaçant derrière sa mission, n'a laissé voir que l'ambassadeur du Très-Haut. Si l'individualité a subi des pertes, ce qu'on ne saurait nier, c'est notre faute et non celle du principe, qui, bien loin de réclamer un tel sacrifice, ne l'accepte pas. La vérité demande à se personnaliser en chaque homme ; elle veut, pour mieux faire éclater son unité, se multiplier autant de fois qu'il y a d'âmes qui la reçoivent ; elle ne s'estime point enrichie de nos pertes ; elle ne fait point de ruines autour d'elle ; chose vivante, elle ne s'associe point à la mort ; elle fait de Jacques, de Pierre et de Jean, saint Jacques, saint Pierre et saint Jean ; mais en ajoutant la sainteté, elle n'enlève pas l'humanité. Dieu, d'ailleurs, en instituant la prédication, a voulu un contact de l'homme avec l'homme ; il a attaché à ce contact une mystérieuse et inimitable vertu ; or, qui ne sait qu'il n'y a d'homme réel que l'individu, et que c'est par sa personnalité qu'un homme agit sur un autre ? Au reste, lorsque le prédicateur est animé d'un vrai zèle, l'individualité sait bien où se reprendre ; c'est toujours avec sa propre âme qu'on aime, qu'on supplie et qu'on pleure ; et, à travers une trop grande uniformité de langage et de méthode, l'être personnel se fait jour, fût-ce malgré lui, et son sceau s'imprime sur une œuvre dont son humilité craintive n'a rien voulu se réserver.

» Ce profond respect, ce culte de la Parole inspirée, l'a fait littéralement abonder dans nos chaires, d'où elle ne descendait plus que goutte à goutte. Le sermon a plus souvent fait place à l'homélie, à la paraphrase ; expliquer l'Ecriture sainte, et, autant que possible, l'expliquer par elle-même, a paru, comme aux premiers jours de l'Eglise, la plus précieuse mission du prédicateur. »

L'enseignement de Vinet, outre l'homilétique et la théologie pastorale, comprenait tantôt l'explication de textes détachés, ce qui, après les *Discours* de 1830 déjà, a formé les *Nouveaux discours* et, depuis sa mort, les *Méditations*, les *Etudes* et les *Nouvelles études évangéliques*, sans parler des fragments inédits publiés dans divers journaux religieux ; tantôt l'explication suivie d'un livre, comme ce fut le cas en 1841 pour l'épître aux

Colossiens jusqu'à III, 15, et pour celle de Jacques, en 1844, jusqu'à III, 12. Je renvoie à l'appendice le tableau des indications qui faciliteront à chacun la recherche des portions abordées, d'après l'ordre de nos traductions. Il va de soi que l'absence des Actes, du billet à Philémon et de tels autres écrits canoniques, ne prouve pas que Vinet les rejetât, mais uniquement qu'il n'a pas eu l'occasion de les expliquer publiquement ou qu'il n'en reste plus trace dans ses notes ni dans celles de ses étudiants.

Voilà où nous pouvons spécialement le trouver interprète du Nouveau Testament, interprète, entendons-nous bien, préoccupé de saisir et de développer la pensée des textes, non exégète, exclusivement attaché à une explication mot à mot.

Et en signalant le Nouveau Testament, gardons-nous de croire que l'Ancien fût indifférent à Vinet. Les pages qu'il lui consacre protesteraient contre ce jugement.

« Quelle longue et déplorable histoire (lisez-vous dans la méditation sur Esaïe VIII, 5-8) que celle des désobéissances du peuple élu ! Quelle longue et touchante histoire que celle de la patience de Dieu ! L'Ancien Testament n'est que le récit de cette lutte obstinée entre l'homme qui cherche sans cesse à échapper à Dieu, et Dieu sans cesse occupé à le retenir ou à le ramener.... Cessons de nous étonner de tous les soins, de toutes les attentions, de toutes les délicatesses du divin amour ; comprenons, en particulier, que l'attention que Dieu ne refuse pas aux individus, il l'accorde aux nations ; aimons à reconnaître, dans sa conduite avec le peuple d'Israël, son caractère et les rapports qu'il a voulu former avec l'humanité ; car Dieu n'a rien fait, n'a rien été pour ce peuple, qu'il ne fasse et qu'il ne veuille être pour tous les peuples et pour tous les hommes ; seulement il a agi avec Israël à découvert et par une providence miraculeuse, afin que nous sachions le reconnaître là même où sa providence agit par les causes secondes et par les lois de la nature.

« Etudions donc avec soin l'histoire du peuple d'Israël : c'est notre histoire ; étudions, si j'ose le dire, le Dieu d'Israël : c'est notre Dieu. Que cet Ancien Testament, trop négligé, si néces-

saire, devienne notre conseiller et notre moniteur ; appliquons-nous toutes les exhortations, tous les reproches, toutes les menaces que Dieu adressait à son peuple par la voix des prophètes ; sachons bien que cette voix des siècles passés a parlé pour tous les siècles et pour tous les hommes ; que, sous ce rapport, l'Ancien Testament n'est pas ancien, ne le sera jamais, et qu'il y aura toujours un peuple d'Israël pour lire le livre d'Israël. »

« Ce fut un peuple extraordinaire (s'exprime encore Vinet dans son exorde à un discours sur Esaïe XLIX, 1-7) que celui dans le sein duquel naquirent les Esaïe, les Ezéchiel et les Jérémie. Extraordinaire, en effet, puisqu'il a fourni, pendant une longue suite de générations, une longue suite d'hommes inspirés, confidents des mystères des cieux, spectateurs et interprètes des ineffables scènes de l'éternité. »

Seulement il est visible que l'Ancien Testament intéresse Vinet dans la mesure où il l'amène à l'Evangile. Le *Regard*, à propos de Nombres XXI, 9, en est un exemple, dès les premières lignes : « Bien que nous marchions par la foi, et non par la vue, c'est à un regard que notre salut est attaché, et la foi qui nous sauve n'est autre chose que ce regard. Il en est de l'homme dans le désert de la vie comme des Israélites dans cet autre désert ; ceux-ci revivaient en levant les yeux vers le serpent d'airain, celui-là ressuscite à une nouvelle vie en levant les yeux vers la croix. C'est de ce regard que je voudrais vous entretenir.... L'objet proposé à nos regards est d'une telle nature, a une telle vertu, que, regardé, il nous rend la vie, comme le serpent de Moïse rendait la vie à ceux qui le regardaient. La vertu vivifiante du regard de la foi : tel est le sujet de nos réflexions. » Et ces réflexions conviendraient pour la plupart à la contemplation du Fils, dans Jean VI, 40.

A un jeune rabbin, qui lui avait donné communication d'un sermon, Vinet écrit de Bâle, le 12 octobre 1834 : « ...J'ai fait, monsieur, sur le contenu de votre discours, une ou deux observations que je prendrai la liberté de vous soumettre, persuadé que le sérieux de leur objet vous les fera accueillir avec quelque intérêt.

» Vous m'avez dit que, dans les discours appelés *deraschah* (si je m'en souviens bien), vous vous appliquez à relever par des commentaires l'insignifiance du texte. Je suppose que le texte dont vous parlez n'est pas celui de la Loi ; car tout a, dans la Loi, une haute signification. Quand il s'agit d'un texte tiré des saintes Ecritures, on ne peut prétendre qu'à se tenir au niveau (je ne parle ici ni d'art, ni de talent, mais de doctrine). Votre texte est religieux ; n'exprimât-il qu'une vérité morale, il serait religieux dans sa source. Toute morale, dans la Bible, est religieuse, et, si j'ose le dire, votre discours ne l'est pas assez. Vous ne rattachez point assez fortement vos exhortations à l'idée de Dieu ; vos motifs ne sont pas assez tirés de la volonté et des droits de Dieu ; vos préceptes, vos conseils appartiennent trop à la morale humaine ; et certes, vous savez aussi bien que moi que la régénération de votre peuple et de l'humanité en général ne peut se puiser à cette source. Je ne puis que m'étonner que, prédicateur d'une loi éminemment théocratique, où tout, jusqu'aux plus petites choses, est rapporté à Dieu, où les moindres préceptes, les plus minimes ordonnances reçoivent cette solennelle sanction : « Ainsi a dit l'Eternel ! » vous puissiez négliger de donner cette même sanction aux exhortations que vous adressez à vos frères. Votre discours est plutôt le discours d'un philosophe, d'un philanthrope, que celui d'un Israélite.

» Non seulement, dans un tel sujet, vous deviez beaucoup parler de Dieu, mais vous deviez parler du Messie. A ce mot, n'allez pas croire que je vous veuille prêcher ma religion. Non, monsieur, je ne vous parle point en chrétien, mais en Juif. Je me fais Israélite en ce moment ; et cela m'est bien facile ; car, quel chrétien n'est pas Israélite en un certain sens ? Or, votre religion est pleine d'un Messie. Le Messie est la clef de votre Loi, la justification de votre histoire, la lumière de vos destinées. Sans le Messie, tout cela est une énigme. Sans le Messie vous ne savez ni pourquoi vous souffrez, ni pourquoi vous existez. C'est l'attente du Messie qui vous tient réunis. Otez le Messie, ce que vous avez de mieux à faire et de plus pressé, c'est d'abdiquer comme nation, et de vous perdre le plus tôt possible parmi les *Goïm*, comme une rivière dans l'océan. Sans

le Messie vous n'avez d'espérance ni pour ce monde ni pour l'autre, où vous arriverez sans introducteur, sans patron, sans garant, chargés de tout le poids de vos péchés, dont personne ne vous aura déchargés. Il faut donc bien, aux termes de votre Loi, aux termes de vos livres prophétiques, au nom de vos intérêts éternels, que vous parliez d'un Messie quelconque. Et je ne conçois pas, monsieur, que vous puissiez faire une prédication, je dis une seule, sans entretenir vos auditeurs d'un Messie. Si vous y croyez, pourquoi n'en parlez-vous pas? Si vous n'y croyez pas, qu'est-ce alors que la nationalité et la religion juives? Un vain mot, un non-sens. »

Pour Vinet, l'Ancien Testament aboutit au Nouveau, suivant le vieil adage : *Vetus Testamentum in Novo patet*, et son interprétation en définitive concerne ce dernier.

Jusqu'à quel point y était-il préparé? Par ses études académiques ou personnelles avait-il une préparation suffisante pour interpréter *ex cathedra* le Nouveau Testament? A première vue, non. Il n'avait pas fait, comme quelques professeurs d'aujourd'hui, son tour d'Allemagne et de France. Dès sa vingtième année, avant l'obtention de son grade final, il avait passé, sans transition, des bancs de l'Académie de Lausanne à son enseignement de la langue et de la littérature françaises au Gymnase de Bâle.

Lui-même, avec son scrupule habituel, a pris soin de le relever, dans une lettre du 23 juillet 1831 à M. Merle, en réponse à la Société évangélique de Genève : « Je ne vous remercierai pas d'avoir songé à moi ; vous n'accepteriez pas mes remerciements ; la seule chose que je puisse me permettre, c'est de vous dire combien une ouverture si honorable m'a rendu confus; jamais la pensée ne me fût venue que je pusse être appelé à concourir à vos travaux. M'y intéresser vivement, y prendre une part, indirectement, par mes prières, c'est tout ce que je me réservais dans cette belle œuvre. Votre lettre n'a fait que me rendre plus vif le sentiment de mon incapacité. De cette incapacité, vous pourrez juger *a priori*, pour ainsi dire, si je vous dis que j'ai fait à l'Académie de Lausanne les études les plus faibles, les plus insignifiantes, qu'il n'y a pas jusqu'à mes

hnmanités que je ne dusse refaire ; que, sorti de Lausanne deux ans avant ma consécration, je me suis trouvé dès lors engagé dans une carrière où, si j'ai été jusqu'à un certain point utile aux autres, je ne l'ai pas été à moi-même ; que, pendant quatorze ans, je n'ai pas gagné en instruction théologique ce qu'une année de bonnes études, d'études régulières, aurait pu me procurer ; que des souffrances physiques ont absorbé une grande partie de mes loisirs ; que j'ai été mauvais économe du reste, et qu'à l'heure qu'il est je me trouve dans l'étrange position d'un homme qui ne se sent plus à sa place, et pour qui il n'y a de place presque nulle part. Je ne dis pas qu'il ne puisse se présenter quelque carrière où je pourrai entrer sans faire violence à mes inclinations, ni à ma conscience ; mais, quoique vous ne me disiez point précisément à quoi vous comptez m'occuper, je vois bien, en considérant l'ensemble de votre œuvre, que je ne suis point fait pour elle.

» Il vous faut pour cette lutte (car c'en est une) des hommes forts, des hommes préparés, des hommes qui joignent à la vertu la science ; il vous faut des théologiens, des savants armés de toutes pièces, suffisants non seulement pour une sphère assignée, mais pour une foule de besoins et de circonstances qu'on ne saurait prévoir. Je ne suis point de ces hommes-là. Mes forces intellectuelles et physiques sont au-dessous de ces conditions. Mais il vous faut surtout des hommes de foi, des chrétiens complets, des serviteurs éprouvés ; oh ! monsieur, cherchez-les ailleurs. »

Mêmes impressions, en d'autres paroles, le 24 mars 1833, écrivant à son ami Leresche : « Voici la troisième fois que je suis appelé à Montauban. Décidément ces messieurs me croient savant ; trouves-tu que je m'en sois donné les airs ? Je réponds pour la troisième fois que je suis un âne. Peut-être qu'ils m'en croiront. »

Peu de mois après (26 février 1834), il refusa également les offres du Conseil d'Etat du canton de Vaud, alléguant toujours sa prétendue incapacité : « Je ne sais bien quoi que ce soit, je suis un ignorant frotté de science ; j'ai ce qu'il me faut pour la tâche qui m'est confiée ; mais à un pas au delà le terrain me

manque aussitôt.... Je n'ai peut-être pas l'esprit moins juste que bien d'autres, mais l'élément pratique lui manque presque absolument. Souvent, je sais après coup très bien ce qu'il aurait fallu faire ; avant et pendant l'action, je n'en sais rien. Presbyte au moral, comme je suis myope au physique, il me faut voir toute affaire à distance pour la bien voir.... Composer et dans l'occasion parler au public, ce sont là mes uniques et encore bien faibles capacités. »

Pour contrebalancer la modestie, parfois excessive, de ce savant chrétien, il ne nous suffirait pas de lui opposer le diplôme de docteur en théologie que lui conféra l'Université de Berlin, le 13 juin 1846, avec la lettre d'envoi, par laquelle le recteur, Hengstenberg, avouait gravement son intention d'honorer les pasteurs démissionnaires en la personne de Vinet. Il a des titres plus sûrs que nous nous reprocherions de ne pas vous présenter.

D'abord n'exagérons pas la faiblesse des études entreprises à l'Académie de Lausanne de 1812 à 1817. Les programmes valent par l'usage qu'en font professeurs et étudiants. Or, à côté des cours préférés de Jacques Durand et qui, outre des incursions dans la littérature française, portaient spécialement sur la morale, Vinet ne dédaignait ni le latin de Philippe Dutoit, ni le grec de Moïse Conod, ni l'interprétation des livres saints de Louis Bridel. Peut-être, à cette époque, la dogmatique et l'histoire étaient-elles en souffrance ; non les humanités, forme et fond. Evidemment nos pères avaient des connaissances scientifiques insuffisantes ; en général ils possédaient, incontestablement mieux que la jeunesse actuelle, leurs classiques, cette base indispensable de toute vraie culture. C'était, entre autres chez Vinet, affaire de goût et de conscience.

Ainsi fut-il amené, en 1817, à fonder, avec quelques camarades, une société destinée à perfectionner la traduction des Ecritures bibliques. « Depuis longtemps, écrit-il, je gémissais de voir nos saints livres traduits d'une manière aussi imparfaite qu'ils le sont, et je désirais voir quelques changements apportés à leur interprétation. L'exécution d'un semblable dessein eût exigé des forces extraordinaires, la réunion d'un grand

nombre de savants, etc. Il fallait donc borner mes projets ; je redigeai, en conséquence, un prospectus dans lequel j'invitais mes condisciples à former une société d'étude de la Bible, qui remplirait l'idée de son titre en s'occupant à traduire d'après l'original, et avec tout le soin possible, un certain nombre de morceaux choisis dans l'Ecriture ; chaque membre de la société, disais-je, présentera à son tour un chapitre ou deux de cette sainte Parole, traduits par lui-même, sur le texte, avec toutes les précautions nécessaires pour établir le sens des passages, avec toute la justesse et la clarté possibles. Ces morceaux lus et examinés dans la société, seraient ensuite transcrits et conservés, pour l'instruction de nos successeurs, dans un recueil formé à cet effet. Je n'ai pas besoin de vous montrer les avantages de cette institution ; ils ont été sentis par vingt des plus distingués de mes condisciples,... qui se sont empressés de se joindre à moi, et nous avons commencé nos travaux, après avoir appelé la bénédiction de Dieu sur notre entreprise. J'ai la confiance qu'elle réussira et qu'elle aura des développements fort utiles soit pour notre instruction, soit pour celle des proposants qui viendront après nous. »

Cette association ne resta pas inactive, même après le départ de Vinet, parmi quelques membres du corps pastoral vaudois ; il en est sorti, en 1839, un Nouveau Testament, « traduit en Suisse, » comme porte malencontreusement une réimpression subséquente. Adolphe Monod, à Paris, l'appréciait assez équitablement, à l'occasion de sa publication sur saint Paul : « Dans ce travail, je fais souvent usage de la version du Nouveau Testament qui a paru en 1839 à Lausanne, sous ce titre : *Le Nouveau Testament de notre Seigneur Jésus-Christ*, traduit sur l'original par une société de ministres de la Parole de Dieu. Cette version, trop littérale à mon gré pour être adoptée dans le culte commun, offre un précieux avantage qui tient à ce défaut même : exacte jusqu'au scrupule, elle tient lieu de l'original, autant que cela est faisable, à ceux qui n'y peuvent pas recourir. Cette classe nombreuse de lecteurs du Nouveau Testament devraient toujours avoir la version de Lausanne à leur portée, au moins pour la consulter. »

Ses devoirs professoraux de grammairien, de littérateur, au Gymnase bâlois ne détournèrent pas Vinet de ses préoccupations scripturaires. « Je prends une part active au travail de la Société biblique de Bâle, écrit-il à M. Monnard le 29 décembre 1817 ; si je joins à tout cela l'allemand, que je voudrais apprendre, le grec, l'hébreu, l'exégèse, etc., qu'il faut que j'apprenne, il me semble que voilà beaucoup d'ouvrage. »

Le besoin d'une traduction, conforme aux originaux, n'a pas quitté Vinet, devenu professeur de théologie à Lausanne. Au contraire. Il répétait à ses étudiants : « Cette Bible, traduite par Ostervald, Martin ou tel autre, n'est la Parole de Dieu que sous bénéfice d'inventaire.... Pouvons-nous prendre pour texte la traduction défectueuse d'un passage de la Bible ? Non ; ce serait ériger les traducteurs en prophètes, en hommes inspirés. Nos textes doivent être pris dans l'original, et si la version en usage en a altéré le sens, il faut qu'elle soit rectifiée. Ce procédé causera quelque surprise s'il s'agit d'un passage très connu ; mais le scandale est déjà donné par la divergence des traductions en usage. Il est donc très important d'étudier le texte dans l'original.... Il y a à constater, dans chaque passage, le sens verbal ou extérieur, et le sens intérieur. Le premier est ce qu'on appelle communément la signification, l'idée que portent immédiatement les signes dans l'esprit, indépendamment de toute considération ultérieure, je veux dire étrangère aux éléments philologiques dont le passage est composé. Le second est l'idée qu'au moyen de ce sens extérieur l'auteur du passage a voulu communiquer à l'esprit du lecteur.... Pour ne pas errer sur le sens que nous appelons extérieur, il faut avoir une idée précise de la langue des auteurs, je veux dire de la valeur des signes et des formes de cette langue, comparés aux formes et aux signes correspondants de notre propre langue. » (*Homilétique*, p. 91, 95.)

Dans ce but, il faut nécessairement recourir à l'hébreu de l'Ancien Testament, et à coup sûr au grec du Nouveau Testament. Mais à l'hébreu aussi. Ainsi, à la fin de la première lettre que Vinet écrit d'Ober-Castel (Thurgovie), dans l'été de 1837, quelques semaines avant son départ pour Lausanne, à propos

de deux sermons du Dr Dwight touchant le sabbat juif et le dimanche chrétien, dans cette note : « Reste le texte de Genèse II, 1, 3. C'est, dans la question présente, le document le plus imposant et le plus grave. J'aurais à présenter, sur ce passage, plusieurs observations, mais je sens la nécessité de les ajourner jusqu'à ce que j'aie consulté l'original et fait quelques recherches ultérieures. »

La langue grecque, Vinet l'abandonne si peu que, dans son agenda de 1836, 22 septembre, il note incidemment : « J'ai dû passer la journée au lit. J'ai été, en fait de lecture, une véritable autruche. Lu deux ou trois discours de Massillon, deux de Sailer, cinq ou six pages en grec de Chrysostome. » D'ailleurs il n'attendit pas ces années 1836, 1837, pour se maintenir en rapport avec le grec des Pères, des classiques et du Nouveau Testament. Le 2 octobre 1822 déjà, il en parlait à Louis Leresche : « ...Il y a quelques mois que je me suis remis à l'étude du grec, sans autre vue, tu penses bien, que de remplir en partie un vide considérable de mes études, je dirais de nos études ; car qui de nous sait le grec, et qui l'apprendra chez nous, hormis des Guisan et d'autres volontaires généreux, *pauci quos aequus amavit Jupiter ?* Il n'y a pourtant point de culture véritable et complète pour qui a négligé cette étude, qui est notre guide vers la belle nature. Il est injuste de se prétendre littérateur quand on n'a pas puisé à la source de cette belle antiquité, qui a formé, inspiré, perfectionné tous nos modernes classiques. Et ce n'est pas seulement le goût qui doit gagner à cette étude, mais la raison, l'esprit, toutes les facultés. Il y a une sève si abondante et si pure dans les écrits de ces anciens ! ils sont si bien la nature ! il y a tant d'autorité dans leur accent, inspiration immédiate de cette auguste nature ! Combien ne doit-on pas déplorer que de fausses routines et des préjugés volontaires tuent cet enseignement dans notre Académie de Lausanne !

» Tu sauras que j'ai suivi pendant six mois les leçons théologiques du célèbre professeur de Wette, actuellement à Bâle. Elles m'ont fait un grand plaisir ; il me semblait que pour la première fois je faisais de l'exégèse. Nous avons lu, dans l'ori-

ginal, l'épître aux Galates et celle aux Romains. Doctrine pure et ferme, critique judicieuse et réservée, vues belles et profondes, talent de faire saisir la suite des passages et l'ensemble de l'écrit, exposition précise et méthodique : voilà les mérites qui m'ont frappé dans les leçons de ce professeur, dont la probité littéraire et théologique est encore plus remarquable que le talent et l'érudition. Sa doctrine n'a pas toujours été la même ; il a cherché de bonne foi la vérité, il l'a obtenue progressivement, il est parvenu par suite de ses recherches à un résultat que Dieu accorde toujours à la bonne foi : il s'est arrêté dans une orthodoxie pure et nette, et me paraît plus solidement ancré dans la vérité que ceux qui acceptent la croyance imposée tout à la fois et sans réserve, chose presque contraire à la marche de la nature quand il s'agit d'un vaste ensemble de doctrine. »

Le professeur de Wette, que la politique avait repoussé de l'Allemagne, venait d'accepter l'appel de l'Université de Bâle, qui le garda jusqu'à sa mort (1849). D'aimables relations ne tardèrent pas à se former entre lui et Vinet. Vinet traduisit en français un sermon intitulé : *L'épreuve des esprits*, que de Wette avait prêché le jour de la Pentecôte. Malgré leur désaccord momentané sur les théories morales, par trop sentimentales ou esthétiques, de de Wette, les deux professeurs continuèrent à voisiner, à se réunir familièrement tantôt chez l'un, tantôt chez l'autre, à avoir « des cafés, » comme l'on disait alors, où l'on devisait sur les sujets les plus divers, notamment sur la théologie et l'exégèse.

Sur le terrain exégétique, Vinet n'a pas cessé d'admirer le célèbre critique et de vanter, comme en 1826 et plus tard, « les excellentes leçons de M. de Wette qui, à elles seules, rendraient le séjour de Bâle précieux. » Il apprécie hautement et il citera à l'occasion la traduction de la Bible que de Wette avait entreprise de concert avec Augusti, et qu'il reprit à son compte en 1831. Après l'Ancien Testament (livres canoniques et livres apocryphes), étudié précédemment, de Wette, pendant son professorat à Bâle, s'occupa avec prédilection du Nouveau Testament. Son *Introduction* (*Lehrbuch der histo-*

risch-kritischen Einleitung in die kanonischen Bücher des N. T., 1826) et le *Manuel exégétique* (*Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Neuen Testament*, 3 vol., dont le premier de 1836) ont passé sous les yeux de Vinet. Cette incursion dans l'étude des textes avec un maître aussi érudit, cet examen approfondi des documents bibliques ont intéressé Vinet beaucoup plus que les discussions relatives à leur formation, à leur authenticité, à leur intégrité, à leurs divergences.

Vinet n'a jamais rien écrit contre la critique en elle-même, lui qui voulait, au contraire, la pleine lumière, la libre recherche. Mais il laissait la tâche à d'autres : les disputes, avec leurs écarts, lui étaient en horreur. Au tome III de ses *Etudes sur la littérature française au dix-neuvième siècle*, page 385, il a cette remarque : « Un homme de science et de probité, l'illustre Schleiermacher, a déclaré « que l'exégèse, traitée sans » un véritable intérêt théologique et chrétien, est aussi vaine » qu'elle le serait sans l'esprit et l'art philologiques. » — « Chez quiconque a lu l'histoire de l'Eglise, ce mot d'exégèse, si innocent en apparence, éveille des idées tristes et de tragiques souvenirs. Où est l'exégèse vraiment simple ? Où sont les interprètes candides ? S'ils abondent quelque part, ce n'est pas sur le terrain où tout semble renforcer la loi de la droiture et aggraver le tort de la subtilité. Exégèse, glose, chicane, extorsion, qui ne serait tenté quelquefois de croire ces termes synonymes ? Parlons-nous seulement des esprits mal faits et des cœurs doubles ? Mais c'est là précisément que les meilleurs cœurs et les meilleurs esprits ont bronché et sont tombés, » pense-t-il au cours d'un article du *Semeur*, en 1842, page 115.

Il avait lu les négations hypercritiques de David Strauss, dont la *Vie de Jésus* lui paraissait excessivement dangereuse. Aussi quelles chaudes félicitations (le 30 mars, veille de Pâques 1839) il envoie, dans le *Semeur*, aux Zuricois, qui ont demandé et obtenu la destitution de Strauss, avant même qu'il eût pris possession de sa chaire académique. « Ce n'est pas que nous voulions voir dans ce fait plus qu'il ne contient. Ces quatre-vingt mille personnes qui crient tout d'une voix : « On a en- » levé mon Seigneur et je ne sais où on l'a mis, » ne sont pas

probablement quatre-vingt mille âmes converties. Nous allons bien plus loin : il est possible qu'un grand nombre, dans ce nombre, ne croient pas à l'Evangile de la foi qui justifie et qui régénère. Peut-être qu'un grand nombre, à leur insu, recèlent dans leur cœur un fond d'opposition à l'Evangile. Et, de fait, un grand nombre de ces personnes ont été, de longues années durant, les témoins impassibles d'une œuvre de démolition dont l'œuvre du docteur Strauss n'est que la consommation. Il leur manquait, pour comprendre la portée de ce qui se faisait sous leurs yeux, un *sens* qui est précisément le sens de la vraie foi. Tant que les noms des choses, tant que les faits extérieurs sont restés debout, ils ne se sont doutés de rien. La substance du christianisme avait été lentement et subtilement soutirée ; la forme seule avait été épargnée, pour masquer l'œuvre sourde de destruction qui s'accomplissait au dedans ; quand cette œuvre a été accomplie, on a cru que le moment était venu de souffler sur la forme ; et vraiment un souffle semblait devoir suffire ; mais cette dernière tentative a ouvert tout à coup des yeux longtemps fermés ; le fait historique du christianisme, Jésus-Christ lui-même, enlevé du sein du christianisme, Jésus-Christ de moins dans l'histoire de l'humanité, cette éclipse soudaine, quoique longuement préparée, du « soleil de justice, qui porte la santé dans ses rayons, » leur a semblé menacer les siècles d'une éternelle nuit. *Impiaque aeternam timuerunt saecula noctem*. Ils ont senti dans leurs cœurs les ténèbres et le froid de la mort, et cette impression les a réveillés.

» Voilà le fait qui reste acquis à l'humanité, car l'humanité tout entière est avertie par ce qui vient de se passer. Ce fait, disons-nous, lui reste acquis, quoi qu'il arrive, et quelque suite que donne ce peuple à son premier mouvement. Ce fait est pour jamais à l'abri ; rien ne peut l'effacer, rien ne peut l'affaiblir. Il sera toujours vrai qu'au fort du dix-neuvième siècle, un peuple entier, que sa culture plaçait au premier rang parmi les nations, a protesté solennellement en faveur de Jésus-Christ comme Fils de Dieu et comme Sauveur du monde. Ce fait dépose contre le monde ; ce fait déposerait contre la nation qui l'a consommé, si plus tard elle le désavouait en actions ou en paroles.

Nous espérons mieux, beaucoup mieux ; nous croyons que le vent de Dieu a soufflé sur ce peuple et sur le monde, et que l'Esprit de l'Eternel, comme aux premiers jours de l'univers, plane sur l'abîme et couve le chaos. Mais si la lumière qui vient de resplendir dans une vallée des Alpes helvétiques devait mourir où elle est née, le souvenir en resterait ; et son apparition a doucement réchauffé le cœur des amis de l'Evangile et de l'humanité. Christ est donc bien le désir des nations ; Christ est donc bien l'objet inconnu des soupirs des peuples ; Christ est la suprême nécessité du monde et le dernier mot de l'humanité, comme il est le dernier mot de Dieu. Il faudra bien, ô France ! que tu apprennes de tes malheurs et de tes gloires à épeler ce dernier mot, et qu'il devienne le nom de ton avenir, si tu dois avoir un avenir !

» Je ne puis m'empêcher, au milieu de beaucoup de présages effrayants, de tirer un augure favorable d'un des traits essentiels de l'esprit de la France. C'est, en partie, à un abus de la méthode scientifique que sont dus ces systèmes dont la subtilité vient d'expirer devant le sens droit et simple d'une peuplade helvétique. Pour que la science eût toute sa pureté de science, l'Allemagne l'a trop séparée de la vie ; elle a trop sévèrement, dans le savant, isolé le savant de l'homme. Elle a trop exclu du labeur scientifique le cœur, les instincts, la conscience. L'intelligence, en refusant leur concours, s'est privée de ses aides les plus légitimes et les plus indispensables ; elle a écarté, comme à plaisir, quelques-uns des éléments les plus essentiels à la solution de ses problèmes. Jamais la science ne sera cultivée en France avec cette sévérité ; le caractère national y répugne invinciblement ; c'est plutôt l'autre excès qu'on peut craindre ; le savant français ne s'abstrait pas à ce point de l'humanité, de la vie et de lui-même. Le plus savant parmi les savants reste homme néanmoins, et plus qu'il ne voudrait. Ce stoïcisme de la science allemande, ce désintéressement fabuleux et souvent extravagant de la spéculation n'est pas à notre portée ; et sous ce rapport nous sommes plus que l'Allemand dans les conditions du vrai dans les matières où la vie a ses données à fournir. C'est la vie plutôt que la pensée qui nous

rend incrédules ; la pensée ne vient qu'en seconde ligne, et jamais seule ; ailleurs c'est l'inverse. Et si un jour les réalités, si l'expérience nous poussent vers l'Evangile, ce n'est pas la spéculation qui nous retiendra. Le système de Strauss est chez nous condamné d'avance, non par aucun principe positif, mais d'une manière négative, par les répugnances de notre nature. On *sentira* qu'il est faux avant d'en avoir la *démonstration* formelle. »

Dès ce moment, et pour toujours, Vinet redoute les excès de l'exégèse scientifique. C'est qu'il en est d'elle comme de toute autre connaissance raisonnée : par elle-même, à ne prendre que les textes du Nouveau Testament, elle éloigne ou elle rapproche de la vérité centrale, lumière et vie, je veux dire de la Parole devenue chair, dans la mesure où le critique, sans peur et sans reproche, consent à s'expliquer et à expliquer l'existence réelle des faits et des discours rapportés, au travers d'un mythe, d'une légende, d'une simple tradition ou de l'histoire vraie.

Vinet ne contredisait pas à cette méthode scientifique : trop loyal pour tenter un détour, il ne la pratiquait pas non plus, et par suite de diverses causes.

Son éducation, à la maison et à Lausanne, l'avait tenu à l'écart des investigations librement poursuivies. Marc Vinet, le père, homme de discipline et de tradition, n'entendait pas que personne, chez lui, eût d'autres croyances que les doctrines supranaturalistes formulées dans sa vénérable Eglise nationale du commencement de ce siècle. Nature aussi impressionnable que sincère, le fils, à son tour professeur responsable, ne pouvait pourtant pas s'empêcher de soumettre à quelque essai d'analyse ses idées recueillies de confiance et de laisser percer quelques réflexions hardies. Esprit d'indépendance, qui enfante les doutes et les sectes, pense aussitôt son mentor paternel, qui, le 4 avril 1819, répondant à l'une de ses lettres, ajouta : « J'ai été bien plus frappé du passage concernant la théologie et les théologiens, et c'est avec un sentiment d'inquiétude que j'ai réfléchi à la cause probable de ta façon de voir actuelle. Elle me paraît provenir de tes relations avec de jeunes têtes

allemandes, et ne justifier que trop, peut-être, l'opinion de M. Curtat sur le danger de pareilles relations dans l'époque actuelle. Quoi qu'il en soit, je me fais un devoir de père de t'avertir bien sérieusement de ne pas te constituer toi-même en théologien, de ne point, candidat au saint ministère dans le canton de Vaud, substituer tes opinions particulières à la doctrine reçue et enseignée dans l'Eglise de ce canton. Souviens-toi bien et toujours que c'est cette foi ou doctrine que tu seras appelé à prêcher et non ta manière de voir individuelle. Où en serions-nous en pareille matière si chaque ministre, chaque étudiant voulait faire le réformateur ? Nous aurions une confusion désastreuse au lieu de l'unité de foi et de doctrine qui règne heureusement chez nous. Dans toutes les théologies possibles il s'est introduit des choses qui ne seraient pas reçues en philosophie ; mais comme la nôtre, telle qu'elle est établie, ne contient rien d'essentiellement défectueux, on aurait grand tort d'y toucher sous le vain prétexte de quelques interprétations susceptibles de critique. Que dans un concile, ou synode, ou assemblée de l'Eglise dûment convoquée pour l'examen de quelque point de doctrine, chaque membre émette alors et avec prudence son avis sur la question dont il s'agirait, cela serait en place ; mais hors de ce cas, qui n'arrivera pas, Dieu aidant, le serviteur de l'Eglise doit toute soumission à la doctrine reçue par elle, et il ne peut sans félonie, sans crime, en dévier dans l'exercice des fonctions que l'Eglise lui a confiées. Telle est aussi, je m'assure, la façon de voir de M. Curtat, qui aurait bien autant qu'un autre le droit d'avoir une opinion personnelle, mais qui, j'en suis certain, en a toujours fait et en fera toujours le sacrifice à la doctrine qu'il est chargé, par conséquent obligé de prêcher, au nom de l'Eglise, lorsque cette opinion individuelle pourrait être en conflit avec cette doctrine, ce qui, au reste, ne peut avoir lieu que sur des points peu essentiels, car les principes fondamentaux sont aussi conformes à la raison universelle que bienfaisants pour l'humanité, et c'est encore, à tout prendre, la vocation dans laquelle un homme instruit et vertueux peut opérer le plus de bien pour la génération présente et pour celle à venir.... Cette matière exigerait

un développement beaucoup plus étendu. Nous pourrons en conférer pour notre commune édification, Dieu aidant, à ton prochain voyage. En attendant, garde-toi bien, mon cher ami, de toute innovation de doctrine, de toute exaltation d'opinion individuelle. « Ne sois point sage à tes propres yeux. Crains » Dieu, et garde-toi du mal. » Frémis en pensant où pourrait mener une disposition contraire. Cultive ta raison et acquiers des lumières. Plus tu verras de haut tout ce qui tient à ta vocation présumée, plus tu seras à même de l'exercer dignement, d'éviter toute polémique, et de marcher droit dans la carrière évangélique, visant toujours à l'essentiel pour la gloire de Dieu et le bonheur des hommes, et t'en rapportant pour le reste aux lumières de l'Eglise dont tu seras appelé à être non le docteur, mais le fidèle ministre. » Ainsi en fut-il jusqu'à la dernière heure (8 juin 1822) de ce chef de famille, plein de touchante sollicitude pour tous les siens.

Alexandre Vinet en écrivait à l'ami Leresche : « ...Mon bien-aimé père était depuis si longtemps la règle de ma conduite, la lumière de mon jugement, le point de vue de toutes mes relations, qu'il me semble être maintenant dans un état hors de nature ; le ressort de ma vie est comme rompu ; je suis désorienté dans le monde, et ce n'est qu'en tournant mes yeux vers le ciel que je sens que je tiens quelque chose d'immuable, d'assuré, d'éternel. » Après tout, remarque respectueusement la belle-fille du défunt : « Quand on réfléchit à la force des préjugés dont s'enveloppait chez M. Vinet le père un esprit vif et droit, un cœur loyal et pieux, on ne peut qu'adorer la dispensation providentielle qui, à la veille des révolutions de l'âme et de la pensée qu'allait subir son fils, les affranchit tous deux d'inexprimables souffrances. »

Malheureusement avec son professorat de plus en plus occupant, des prédications et les exigences de sa carrière mouvementée de publiciste, les loisirs manquèrent à Vinet pour parcourir, pièces en main, la voie ouverte par de Wette et d'autres. Il ne suffisait pas d'en reconnaître les clartés imposantes, il s'agissait de se munir, archéologiquement et historiquement, de l'outillage spécial du critique de profession, et cela, Vinet,

tout instruit qu'il était et persévérait à l'être en originaux du Nouveau Testament, n'avait plus le temps ni peut-être le désir de l'acquérir ou de l'employer, quand éclata la crise à laquelle Mme Vinet faisait allusion tout à l'heure.

Nous n'avons pas à noter, chez son mari, les étapes de ce travail intérieur. Quelle qu'en soit exactement la naissance, il apparaît entre l'opération douloureuse qu'il avait subie en 1821 et la maladie qui faillit l'enlever vers la fin de l'été 1823. Le mouvement du réveil, qu'il avait critiqué autrefois, et dont il blâmait encore avec verve les aberrations, l'absence de théologie ou la théologie démodée, avait fini par se justifier à ses yeux par quelque côté, par l'émotion mystique, par la foi personnelle en Jésus-Christ vivant.

Il s'en ouvrait à son ami Leresche, dans une lettre du 19 décembre de cette année 1823, en même temps qu'il lui communiquait l'impression qu'il venait de recevoir de l'ouvrage récemment paru : *Réflexions sur l'évidence intrinsèque de la vérité du christianisme.* « J'ai lu en entier, avec un plaisir bien pur, le livre d'Erskine ; je compte bien le relire. Tu as raison, la méthode y manque. Mais quelle simplicité ! quelle conviction ! quelle vraie chaleur ! quels aperçus nouveaux et intéressants ! La qualité de laïque de l'auteur a singulièrement contribué au plaisir que m'a fait ce livre ; elle lui donne même un mérite et un caractère particuliers. Si je ne haïssais pas par principe ces expressions : « Je suis d'Apollos ou de Céphas, » je me laisserais aller volontiers à dire : Je suis d'Erskine. Il n'enveloppe pas l'Evangile de ténèbres ; il nous fait bien sentir que si l'on ne peut concevoir le comment des mystères de la religion, le pourquoi est parfaitement accessible à notre raison, qu'il doit l'être et qu'il n'y a point de vraie foi sans cela. »

Non moins déterminantes furent, dans cette direction, ses relations avec une personnalité qu'il connaissait de lecture et à qui il pouvait affirmer, le 3 avril 1826 : « Vos écrits, monsieur, ont marqué dans ma vie ; ils ont, pour moi, jeté un nouveau jour sur ces vérités attendrissantes et sublimes que le Christ nous a révélées ; ils m'ont présenté, dans le point de vue et sous les formes qui convenaient le mieux à ma tournure d'esprit, ces

dogmes divins qui se saisissent d'autant mieux du cœur qu'ils provoquent avec plus d'empire l'assentiment de la raison. Les vues particulières de mon esprit se sont trouvées complétées et confirmées ; et, dès lors, j'ai mieux connu et j'ai davantage aimé Celui qui représente et remplace pour nous le Dieu invisible, Celui qui réalise tout ce qui fait le prix de la vie. » Cet homme, chacun le sait, était Philippe-Albert Stapfer, successivement professeur de théologie à Berne, ministre de l'instruction publique et des cultes de la république helvétique, plénipotentaire suisse à Paris, où il rentra bientôt dans la vie privée et se fixa, pour s'adonner à ses études de prédilection, Kant et Jésus-Christ.

Dans la notice que Vinet fut appelé à lui consacrer en 1844, nous lisons : « Il est des hommes qui, saisis dès leur jeunesse de quelque pensée grande et forte, l'emportent avec eux à travers toute la vie, comme un flambeau qui doit en éclairer la nuit, et cette autre nuit plus sombre et plus épaisse, la nuit de la mort. Pour tous ceux qui croient, leur foi même est cette idée ; mais dans l'enceinte d'une foi commune, plusieurs s'affectionnent à quelque aspect particulier de la vérité, où la vérité tout entière se réfléchit, d'où la vérité ressort tout entière. Une de ces lumières brilla sur toute la carrière de M. Stapfer, et fut pour lui l'étoile du matin et l'étoile du soir. La personnalité humaine de Jésus-Christ, envisagée comme la réalisation divine du type de la perfection morale ou comme l'incarnation de la suprême justice, domina toutes les révolutions de sa pensée et même toutes les phases de sa théologie. Cette manière de concevoir ou plutôt de connaître le Christ avait imprimé à la piété de M. Stapfer un caractère particulier de tendresse. Pour tant d'autres, même des mieux convaincus, Jésus-Christ est pour ainsi dire un fait ; pour notre ami, Jésus-Christ était, sans préjudice du mystère ineffable de son apparition, une personne aussi réelle, aussi distincte qu'il avait pu l'être pour cette femme qui, en un jour mémorable, répandit sur ses pieds des parfums et des pleurs. Il chérissait comme le frère le plus généreux et le plus dévoué celui qu'avec toute l'Eglise il adorait comme un Dieu ; sa voix, quand il parle de cet être

profondément aimé, tremble tout à la fois de crainte, de douleur et de joie ; et l'éloquence de son amour, où l'enthousiasme se contient dans le respect, a des inflexions que nous n'avons retrouvées chez aucun autre écrivain. Cette vue et cette impression donnent un caractère presque inimitable au sermon sur la dignité de Jésus, prêché et publié à Berne en 1797. Cet écrit, où la foi de l'auteur l'élevait autant au-dessus de la philosophie que sa philosophie l'élevait au-dessus d'une orthodoxie de formules, exprimait des idées qui, même de nos jours, peuvent passer pour nouvelles. On dut cependant alors s'étonner un peu plus qu'on ne le ferait aujourd'hui en lisant des paroles comme celles-ci : « La foi religieuse est un état moral, un état » complexe, résultant du concours actif et harmonique de » toutes les forces de l'âme. » Assertion d'autant plus importante que ce concours, aux yeux de M. Stapfer, n'est pas moins le gage de la certitude en matière de religion que la condition sous laquelle la foi religieuse est quelque chose de mieux qu'une certitude. »

Au témoignage de Charles Secrétan (*Revue chrétienne*, 1883) « Vinet s'est beaucoup occupé de Kant, et d'assez bonne heure, peut-être dans l'origine, en méditant sur les écrits de P.-A. Stapfer, qu'il prisait si fort. » — « Historiquement, note Vinet, page 323 des *Nouvelles études évangéliques*, le principe du protestantisme de Luther et de Calvin a été de n'admettre d'autre autorité que celle de la Bible ; mais, philosophiquement, le principe emportait davantage. Aussi, après avoir examiné le catholicisme au moyen de la Bible, on a examiné la Bible avec la raison. Plus tard, Kant est venu, qui a examiné la raison avec la raison même. Un protestant, à prendre ce mot dans toute la force de sa signification, est un homme qui examine avant de se soumettre. » Sans insister ici sur ses nombreuses constatations de l'harmonie préétablie entre l'Evangile et la conscience, il appert, d'autre part, que Vinet a réagi contre Kant en rendant à l'élément mystique son importance comme procédé de connaissance et sa grande valeur religieuse.

Pour ces raisons provenant de sa première éducation, du temps, du réveil autant que du kantisme, Vinet, dans son inter-

prétation du Nouveau Testament, s'est habitué à prendre, des textes, sans retard, la vérité en elle-même et pour elle-même. Tel est son procédé, non pas uniquement parce qu'il visait à une explication homilétique, à une exégèse édifiante, en quelque sorte, mais parce que, à part quelques exceptions, heureuses même, il arrive promptement, trop promptement, à l'idée émise, la dégage vite de son enveloppe primaire, temporaire, locale, qui en constitue pourtant aussi l'originalité, s'en saisit et ne la quitte qu'après l'avoir tournée et retournée, pénétrée et s'en être pénétré jusqu'à la moelle. « L'exégèse proprement dite n'a pour but que d'indiquer et de déterminer le sens du texte, les rapports logiques entre les parties du texte ; mais l'explication homilétique part des résultats obtenus par l'exégèse, ou du moins elle ne fait que les mentionner pour les constater et les donne pour base à ses explications qui, pour ainsi dire, extraient le suc de ce sens donné, le justifient, le décomposent, le multiplient, et enfin l'appliquent, » remarquait-il dans son introduction à l'épître aux Colossiens.

Il est facile dès lors, aux lecteurs de Vinet, d'esquisser le résultat de son interprétation du Nouveau Testament. Je l'essaie en quelques citations suivies.

Jean IV, 22 : ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν. Cette reproduction de l'original permet plus facilement la comparaison et la distinction avec le verset 10 d'Apocalypse VII : ἡ σωτηρία τῷ θεῷ ἡμῶν, que Vinet rappelle plus loin.

« Le salut vient des Juifs. » Je ne puis répéter cette parole du Maître sans penser tout aussitôt à l'impression qu'elle doit produire sur quiconque n'est pas chrétien. Permettez-moi de m'y arrêter un instant. Je laisserai volontiers ce qu'a d'étrange et de choquant pour une oreille non chrétienne le mot de *salut*. Tout le monde veut être heureux, nul ne veut être sauvé. Et encore nous passerait-on le mot, si nous consentions à lui donner un sens purement temporel, et s'il désignait, dans notre pensée, le triomphe, douloureusement obtenu, chèrement payé, de l'être humain sur tout ce que la création renferme d'éléments hostiles à son bonheur. Eh bien, pour le moment, qu'il en soit ainsi ! Mais quel scandale de s'entendre déclarer

que le salut, quelle qu'en soit la nature, vient des Juifs ! Quelques-uns, qu'on n'étonnerait point en leur disant que le salut vient des Français, et qui peut-être en des termes différents, l'ont déclaré mille fois, s'indignent qu'on donne pour origine au bonheur du monde un malheureux peuple, courbé depuis des milliers d'années sous le poids d'un mépris universel. Mais d'autres, et c'est probablement le plus grand nombre, s'étonnent simplement qu'on prétende faire d'un peuple particulier le dépositaire et pour ainsi dire le dispensateur de la commune félicité....

» Quoi qu'il en soit, et quelle que soit la diversité des opinions sur le salut du monde, personne ne veut qu'il vienne d'une nation (si ce n'est peut-être de la sienne), personne surtout qu'il vienne des Juifs. Je veux dire : personne excepté les chrétiens. Eux sans doute, ils souscrivent respectueusement aux paroles que je vous propose : « Le salut vient des Juifs ; » mais tous peut-être ne se rendent pas compte du sens et de la valeur de ces expressions.

» Sur le sens du premier de ces mots, point de division. Ce salut est le salut éternel, par conséquent le salut individuel, puisque ni les nations ni l'humanité ne sont éternelles. Tout au plus est-il nécessaire de faire observer que ce salut comprend aussi le bien de l'humanité comme telle et l'accomplissement de ses destinées, de quelque manière qu'on veuille l'entendre.

» Mais ce salut, quel qu'il soit, *vient des Juifs*, c'est-à-dire, pour ne plus parler ici de bénédictions temporelles, d'avantages sociaux, d'*humanitarisme*, c'est-à-dire que la réconciliation de l'âme avec son divin auteur, le droit de l'appeler notre Père, la régénération du cœur, la sanctification de la vie, le privilège de puiser librement dans les trésors de l'Esprit divin, la paix et l'espérance ici-bas, la gloire et l'immortalité dans le ciel, et, pour tout dire en un mot, la participation de l'homme à la nature divine (car c'est ainsi qu'un apôtre s'est exprimé), tout cela, pour chaque homme, pour tous les hommes, pour les hommes de tous les pays et de tous les temps, tout cela vient des Juifs. Personne, assurément, ne prendra le canal pour la source, et à prendre les termes dans toute leur force, chacun

répétera avec la multitude des rachetés au livre de l'Apocalypse que « le salut vient de notre Dieu. » (Apoc. VII, 10.) Mais enfin les Juifs sont le canal ; si ce n'est pas d'eux proprement, c'est par eux que nous vient le salut ; et le salut, c'est le ciel, le salut, c'est Dieu même.

» Dans son ignorance naïve, l'antique poésie appelait certaines contrées le pays ou le berceau de l'aurore, comme si l'aurore s'arrêtait jamais, et comme si quelque lieu, dans l'univers, eût pu être témoin de sa naissance et de son départ. L'aurore n'a point de pays, l'orient est partout, et les contrées d'où nous vient le soleil l'ont vu venir de quelque autre contrée, qui, elle aussi, l'a vu venir. Mais oui, dans le monde de la vérité et de la grâce, il y a un pays de l'aurore, et toute contrée n'est pas un orient. Le salut vient des Juifs. Oui, terre déshéritée, où la fumée ardente du courroux de Dieu éclaire seule d'effroyables ténèbres, tu fus le pays de l'aurore ; oui, peuple infortuné, postérité d'un autre Cam, race tellement humiliée que les plus méprisables se croient le droit de te mépriser, peuple abîmé dans la honte, notre gloire nous vient de toi ; nous sommes des nouveaux venus, couverts de tes dépouilles et riches de ton opulence. Le salut vient de toi. Oh ! puisse le salut retourner à toi, et cet Occident, que tu as éclairé, devenir à son tour un Orient pour toi !

» Le salut vient des Juifs. » Mais comment ? Est-ce uniquement parce que le Sauveur des hommes et le pasteur de l'humanité naquit au milieu de ce peuple, et, dans sa merveilleuse enfance, puisa la vie aux mamelles d'une Juive ? Est-ce encore parce que les trente-trois années de son existence terrestre s'écoulèrent au sein de la Judée ? parce que l'éternelle vérité s'exprima par sa bouche dans le langage des descendants de Jacob ? parce que les premiers disciples du Maître par excellence appartenaient eux-mêmes à ce peuple extraordinaire ? parce que le premier germe de l'Eglise chrétienne et du monde moderne fut jeté dans cette poussière que le sang de Jésus allait détremper et rendre féconde ? Est-ce parce que Gethsémané est juif, parce que le Calvaire est juif, et parce qu'un arbre de la Judée a fourni le bois maudit où fut cloué le divin

combattant de l'humanité? Est-ce enfin, ô douleur! parce que les fils d'Abraham ont planté de leurs mains cet arbre de la mort, ont attaché à ses horribles rameaux les mains bienfaisantes du Christ, et ont placé sous le sang qui en découlait goutte à goutte leurs têtes et celles de leurs enfants? Est-ce uniquement dans ce sens que le salut vient des Juifs? Voilà la question qui se présente et à laquelle nous essayons de répondre.

» Je l'ai déjà dit, mais j'y reviens à dessein : si « le salut vient des Juifs, » ce n'est pas, ce ne peut pas être dans le même sens que « le salut vient de notre Dieu ; » car deux déclarations de l'Evangile ne sauraient se contredire, et les élus parlant dans le ciel ne peuvent démentir Jésus-Christ parlant sur la terre. Le salut vient des Juifs, comme l'onde d'un fleuve vient d'un bassin creusé dans le roc au sommet d'une montagne. C'est là que l'eau s'est amassée, et c'est de là qu'elle s'écoule. Le peuple juif est ce bassin, ce réservoir, cette coupe immense où les eaux vives du salut se sont peu à peu rassemblées. Mais ces eaux sont les eaux du ciel, qui les a lentement distillées dans cette coupe ou dans ce bassin. Nous nous entendons là-dessus : il faut passer plus loin.

» Le salut, nous dit-on, n'est autre chose que Jésus-Christ reçu dans l'âme. Que Jésus-Christ et l'âme se rencontrent, de ce seul fait vient le salut. Qu'a donc à faire le peuple juif dans un fait si simple et tout individuel? et comment peut-on dire que le salut vient des Juifs? »

» Oui, vous dites bien : que Jésus-Christ et l'âme se rencontrent, il suffit; mais comment, mais à quel prix votre âme a-t-elle fait cette rencontre? Je soupçonne que vous ne le savez pas.

» Lorsque, vers le midi d'une journée brûlante, quand votre force et même votre vie s'enfuit dans les ardeurs de la soif, vous venez à rencontrer une rivière, et qu'un peu de son eau, une goutte peut-être, vous restaure et vous fait revivre, vous bénissez la goutte d'eau, car c'est elle qui vous a rafraîchi, non le fleuve ; vous n'avez pas bu le fleuve, mais le fleuve ne vous a-t-il pas apporté la goutte d'eau? et sans le fleuve l'auriez-vous

bue ? où serait-elle, sinon dans le sable qui l'aurait absorbée, à vingt lieues peut-être de vous ? Il fallait cette masse d'eau que vous ne boirez pas pour rouler jusqu'à vous la goutte que vous avez bue : ainsi, tout considéré, c'est le fleuve qui vous a sauvé.

» De même, en un sens spirituel, c'est l'Eglise qui vous sauve, parce que c'est elle qui vous donne Jésus-Christ. Loin d'ici l'erreur catholique, d'après laquelle c'est l'Eglise qui croit à Dieu, et chaque chrétien à l'Eglise. Nous maintenons avec joie que les rapports du fidèle avec l'eau vive, qui est Christ, sont immédiats ; mais l'Eglise, c'est-à-dire la communauté chrétienne dans la succession des âges, est le torrent ou le fleuve qui porte jusqu'à vous le nom, la connaissance de Jésus-Christ et, pour ainsi dire, Jésus-Christ lui-même. Sans l'Eglise, point de christianisme et point de chrétiens. Si toutes ces larmes du ciel ne trouvent pas un lit qui les rassemble, si toutes ces gouttes d'eau vive ne deviennent pas un fleuve, le terrain les absorbe, les retient, et la vérité ne vient point jusqu'à vous. Le livre même qui les contient s'altère, s'oublie ou périt ; et à moins d'une révélation toute nouvelle, d'un miracle incessamment répété, vous demeurez dans l'ignorance et dans la mort. L'Eglise, par sa masse et par son poids, forme un courant qui coule jusqu'à vous, et porte à chacun de vous ce mot, ce nom, cet invisible élément, qui va, s'incorporant à vous, renouveler tout votre être. Et à quelles conditions s'est-il formé, ce courant ? L'ignorez-vous ? Regardez bien ces flots, rouges de sang humain et troublés par la cendre des bûchers. La perpétuité de la vérité, mille combats l'ont payée ; ce sont les souffrances qui préviennent la prescription : la douleur est le ciment de cet immortel édifice. Vous dites : Un mot chrétien prononcé par une bouche amie, un seul passage de la Bible, moins que cela peut-être, c'est ce qui m'a converti ; mais qu'est-ce qui avait formé autour de vous cette atmosphère chrétienne que vous n'avez pu vous empêcher de respirer ? qu'est-ce qui a créé dans votre cœur ces besoins spirituels dont, avant l'Evangile, on n'avait pas l'idée ? qu'est-ce qui a préparé, pour cette heure de silence et de recueillement, cette

action mystérieuse, cette influence occulte, à laquelle vous avez cédé ? A votre insu, c'est l'Eglise ; et si vous me croyez, vous comprendrez, pour la première fois peut-être, l'importance que les apôtres et Jésus-Christ lui-même attachent à l'idée de l'Eglise, cette personnification vive et continuelle de l'ensemble des croyants, et la remarquable préoccupation qui porte si souvent les auteurs sacrés à parler de l'Eglise là où vous auriez parlé seulement de l'âme. Au fait, votre christianisme, si individuel qu'il puisse être (et il ne le sera à mon gré jamais assez), est extrait, s'exprime pour ainsi dire du christianisme de soixante générations ; le chrétien, aussi bien que l'homme physique, porte dans ses veines le sang de mille et mille personnes, dont les alliances successives et combinées aboutissent et se terminent à lui. Les siècles et les peuples ont travaillé pour chacun de vous ; chacun de vous est l'héritier de l'antiquité et l'œuvre de tout un monde.

» Ceci nous prépare à entendre sans étonnement cette parole de mon texte : « Le salut vient des Juifs. » Pourquoi, lorsque chacun de nous procède de l'Eglise, l'Eglise elle-même ne procéderait-elle pas des Juifs ?... » (*Un peuple et l'humanité*, dans *Etudes évangéliques*.)

Ephésiens II, 8 : τῇ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ πίστεως. Le grec exigerait une traduction comme : « C'est par la grâce que vous êtes sauvés, au moyen de la foi, » plutôt que la version habituelle, qu'adopte Vinet : « Vous êtes sauvés par grâce, par la foi. »

« C'est aux Ephésiens, naguère idolâtres, sans Dieu et sans espérance dans le monde, que saint Paul adresse les paroles de notre texte. Il n'était besoin d'aucune circonstance particulière pour le déterminer à leur tenir ce langage. Leur parler ainsi, c'était tout simplement leur annoncer l'Evangile, dont la doctrine, quelque vaste qu'elle soit, se résume tout entière dans les paroles que nous avons lues. Il est probable toutefois que ces paroles ont, dans cet endroit, une intention particulière. Environnés de Juifs, mêlés à des Juifs, les nouveaux chrétiens avaient à craindre, même de la part des Juifs qui

avaient comme eux embrassé le christianisme, les plus funestes influences. Les Juifs, avec leurs traditions et leur esprit tout légal, pouvaient leur intercepter les rayons, quelques rayons du moins, de la lumière évangélique. Car, même en acceptant Jésus-Christ, les anciens disciples de Moïse voulaient devoir quelque chose à leurs œuvres, et, jusqu'à un certain point, être sauvés par leurs œuvres. A peine proclamée, la bonne nouvelle allait donc être altérée, dénaturée. C'est à ce péril, ou peut-être à ce mal déjà flagrant, que saint Paul oppose l'autorité de sa parole. Quoi qu'on vous dise, semble-t-il crier aux Ephésiens, quoi qu'on vous allègue, sachez-le bien, vous êtes sauvés, non par vos mérites, mais par pure grâce, non par vos œuvres, mais par le moyen de la foi. Cette même voix de saint Paul gourmande, à toutes les époques, ces Juifs, non de naissance, mais de cœur, qui s'obstinent sans cesse à parler de justice où il ne peut être question que de grâce, à se prévaloir des œuvres au lieu de s'appuyer sur la foi. Car, dans l'erreur des Juifs, l'apôtre a découvert deux erreurs, auxquelles il oppose deux vérités. Les Juifs prétendent se sauver eux-mêmes, ce qui signifie, à le bien prendre, qu'ils prétendent n'avoir pas besoin d'être sauvés ; leur salut, que payeront leurs mérites, est, à leurs yeux, affaire de droit rigoureux et de justice pure ; on leur répond : Non, mais la grâce toute seule fera les frais de votre salut. Les Juifs se reposent sur leurs œuvres, c'est-à-dire sur des actions proprement dites, sur un déploiement extérieur de leurs forces. Non, leur dit saint Paul, vos œuvres, quelles qu'elles soient, vos œuvres comme œuvres, ne vous seront pas imputées : on ne vous imputera que votre foi. C'est par grâce et par la foi que vous pouvez être sauvés. Est-ce à dire, qu'il y ait deux moyens de salut ? La grâce fait-elle une moitié de l'œuvre et la foi l'autre moitié ? Les expressions mêmes de saint Paul nous défendent de le penser ; elles rapportent évidemment tout notre salut à la grâce ou à Dieu. « Vous êtes sauvés par grâce, » dit-il, et il ajoute même un peu plus bas : « Cela ne vient point de vous. » Et pourtant l'apôtre dit aussi : « Vous êtes sauvés par la foi. » Que vient faire ici la foi ? Dans quel rapport se trouve-t-elle avec la grâce ? Comment

la laisse-t-elle substituer tout entière ? Comment l'homme peut-il être sauvé par sa foi (car assurément *la* foi c'est *sa* foi) et devoir néanmoins tout son salut à la grâce ? C'est ce que nous voudrions éclaircir. En général, il importe à chaque chrétien, et à chaque homme, de bien entendre cette partie de la théologie qui traite de la grâce et de la foi. Que ce qui est impénétrable reste impénétrable, mais que ce qui est fait pour être compris soit bien compris. Prenons garde de n'avoir entre nos mains, au lieu d'idées, que de vains mots. Ayons la clef de notre trésor, et osons l'ouvrir. Apprenons de l'Evangile et de l'expérience quels sont les rapports vrais, naturels, inévitables, de la foi avec la grâce ; sauvons-nous ainsi de ces malentendus qui glacent le cœur ou l'irritent, et qui, à l'ordinaire, font l'un et l'autre.

« Vous êtes sauvés, » dit l'apôtre : par conséquent vous étiez perdus. Cette dernière idée n'est pas une idée simple. La perdition de l'homme se compose de deux éléments, ou se présente sous deux aspects. L'homme est condamné, l'homme est mort dans ses fautes et dans ses péchés. Mais ces deux faits ne font-ils que s'ajouter l'un à l'autre ? N'ont-ils pas de rapport plus intime ? Ils en ont un si intime, que la vraie difficulté n'est pas de les lier, mais de les distinguer. En quoi consiste la condamnation ? quelle en est pour ainsi dire la matière et l'étoffe ? N'est-ce pas, avant tout, par-dessus tout, notre séparation spirituelle d'avec Dieu ?..

« Et maintenant, dit l'apôtre, vous qui étiez perdus, vous » êtes sauvés.... »

» La grâce n'est donc pas le moyen de notre salut ; elle en est le principe, la source, la raison, la cause. Notre salut sort tout entier de la grâce ou de la volonté miséricordieuse du Père des esprits, comme l'oiseau sort tout entier de l'œuf, comme le fruit sort tout entier du rameau, quoiqu'il ait fallu la chaleur pour faire éclore l'œuf et la main pour cueillir le fruit. La grâce est donc la cause, la source du salut ; la foi n'est que le moyen, ou, si vous le voulez, il y a deux grâces, celle qui s'accomplit hors de nous, et que l'apôtre appelle simplement la grâce, et une autre qui s'accomplit en nous, et que l'apôtre appelle la

foi. En principe, la grâce est une, mais elle a divers moments, divers lieux, diverses formes. Il y a plusieurs dons, mais tout est don. Grâce hors de nous, grâce en nous, voilà l'Evangile.

» Ainsi donc les termes du texte ne désignent ni deux moyens, puisque la grâce n'est pas un moyen, ni deux moitiés d'un tout, puisque la grâce est tout. La grâce est le tout, dont la foi est une partie. Vous êtes sauvés par grâce, voilà la vérité générale ; vous êtes sauvés par la foi, voilà la vérité particulière. En d'autres termes, il faut, pour que le salut se consomme, que la grâce produise la foi....

» En soi, disons-le bien, la grâce est complète ; c'est la porte de la maison paternelle rouverte à deux battants, et les richesses de cette demeure livrées à discrétion à quiconque voudra entrer. La grâce, c'est le coupable considéré comme innocent. La grâce, c'est tout le passé aboli, et un nouveau point de départ donné à la vie humaine et à l'humanité. La grâce, ce sont des enfants qui retrouvent leur père, et un père qui retrouve ses enfants. Mais on a beau faire, il faut, pour que cette grâce se réalise, que celui qui la donne en donne aussi la connaissance. Il le faut, à moins qu'on ne veuille que le bonheur des cieux soit tout matériel, auquel cas la connaissance préalable serait sans doute inutile, le cœur de l'homme n'ayant pas besoin d'être changé pour goûter un bonheur matériel ; mais un bonheur de cette espèce serait indigne de Dieu, et même, s'il faut tout dire, serait indigne de l'homme. Or, quel est le bonheur des cieux ? Un bonheur spirituel ; il n'y a qu'à voir de quel nom l'Ecriture le nomme : voir Dieu, le voir tel qu'il est, lui être conforme, connaître comme on a été connu, posséder l'héritage des saints dans la lumière ; la paix extérieure de cet état nouveau, où il n'y aura plus ni pleurs, ni cri, ni travail, ne fait que compléter l'idée de cette félicité et ne la constitue pas. Or, qui peut goûter ce bonheur, sinon celui dont le cœur a été changé ? et quels cœurs pourront être changés, sinon ceux qui auront connu déjà sur la terre à quel point le Seigneur les a aimés et de quelle manière il leur a certifié son amour ? Et voilà pourquoi la foi fait partie de la grâce qui sauve, et pourquoi saint Paul dit aux Ephésiens : « Vous êtes sauvés par grâce, par le

» moyen de la foi. » La foi est la main avec laquelle nous saisissons le pardon, les promesses, l'amour du Père ; et c'est à nous pourvoir de cette main spirituelle que consiste le second acte de la divine charité, le second miracle de la grâce. La foi est la mystérieuse insertion qui nous fait être autant de sarments du cep qui est Jésus-Christ, duquel, étant unis à lui, nous tirons désormais toute notre sève, et dont la vie devient la nôtre....

» L'acte destiné à nous mettre en communion de pensées, de volonté, d'habitude avec Jésus-Christ, doit être un acte moral. La foi est un désir, la foi est un hommage, la foi est une promesse, la foi est presque un amour. Elle est à la fois tout cela, et elle est en même temps tout ce qu'il y a de plus simple : un regard du cœur vers le Dieu de miséricorde, une sérieuse et véhémente considération de Jésus-Christ crucifié, l'abandon de tous nos intérêts entre ses mains divines, le repos de l'esprit et la paix du cœur dans la certitude de son amour et de sa puissance, notre main placée enfantinement dans sa main comme dans celle d'un protecteur et d'un guide : telle est la foi. Elle peut avoir pour point de départ une certitude historique, mais cette certitude n'est pas la foi ; elle peut prendre la forme d'une théorie philosophique, mais cette théorie n'est pas la foi ; elle peut rester à l'état d'opinion, mais cette opinion n'est pas la foi ; elle peut se réduire à un préjugé populaire, mais ce préjugé n'est pas la foi. Croire, c'est se confier ; croire, c'est compter sur Dieu. Ainsi crut Abraham, et c'est cette foi, cette foi seule, qui fut imputée à justice....

» C'est ainsi que nous concevons les rapports de la grâce et de la foi. La grâce est l'objet de la foi, la foi est le complément de la grâce. Mais arriverons-nous au terme sans rencontrer aucune objection ? Ne se trouvera-t-il personne pour nous dire : L'objet de la foi, ce n'est point un fait impersonnel, c'est une personne, c'est Jésus-Christ, et ce n'est pas une partie de Jésus-Christ ou de son œuvre, c'est Jésus-Christ tout entier ? La question que les premiers prédicateurs de l'Evangile adressaient à leurs néophytes était celle-ci : Croyez-vous en Jésus-Christ ? et quiconque répondait affirmativement, dès l'in-

stant même passait pour chrétien. Nous sentons le poids de cette objection, et nous en admettons le principe. A Dieu ne plaise que nous divisions Jésus-Christ ! Oui, c'est bien Jésus-Christ et Jésus-Christ tout entier qui est l'objet de la foi, et nous n'oublions pas qu'il nous a été fait de la part de Dieu sagesse, justice, sanctification et rédemption, toutes ces choses ensemble, aucune séparément. Mais tout cela ensemble, c'est la grâce, et c'est de la grâce tout entière que nous avons fait l'objet de la foi. Avoir la foi, c'est croire à toutes ces choses, dont le foyer, le centre, la source est Jésus-Christ crucifié. La foi qui ne croirait pas à toutes ces choses et ne les recevrait pas toutes ensemble comme grâce, la foi qui diviserait, ou qui diminuerait Jésus-Christ, ne serait pas la foi, et pour n'avoir pas voulu embrasser tout son objet, on peut dire en toute vérité qu'elle n'en aurait point. Nous avons assez montré que qui croirait à la grâce du pardon sans croire à la grâce de la régénération, ne croirait réellement pas au pardon, qui est illusoire sans la régénération. La foi complète embrasse la conviction que Celui qui n'a point épargné son propre Fils, mais qui l'a livré pour nous tous, nous donnera avec lui tout le reste, ce qui est dire en d'autres termes qu'il ne se repentira point de son premier don et qu'il ne le retirera point. Sous le nom de grâce, c'est donc bien Jésus-Christ et Jésus-Christ tout entier que nous avons proposé comme l'objet de la foi, et non seulement le Dieu, mais l'homme, ni seulement sa mort, mais sa vie ; ni seulement sa doctrine, mais son exemple ; ni seulement son sacrifice, mais sa gloire ; car c'est par toutes ces choses réunies, sans en excepter aucune, sans en diminuer aucune, que Jésus-Christ est notre Sauveur.... » (*La grâce et la foi*, dans *Etudes évangéliques*.)

« Un fait, une personne, une nouvelle création, voilà comment la religion nous est présentée dans l'Evangile. Le fait est le point de départ, le fond et la substance de tous ses enseignements. Aussi Jésus-Christ n'a-t-il pas dit : Je montre le chemin, j'enseigne la vérité, je communique la vie ; mais il dit : « Je suis le chemin, la vérité et la vie. » (Jean XIV, 6.)

Ne mettons donc pas, comme on le fait trop souvent, le christianisme à la place de Jésus-Christ. Etre chrétien, c'est appartenir à Jésus-Christ, vivre avec lui, avoir commerce avec lui. Il semble singulier de dire cela à des chrétiens, mais il est nécessaire de le leur faire entendre. La méprise dans laquelle certaines personnes tombent à cet égard pourrait se comparer à la conduite insensée d'un homme exposé à un extrême danger, et auquel on vient d'apprendre qu'une offre généreuse, destinée à le tirer de peine, lui est faite. Rien ne l'empêcherait de se rendre auprès de son bienfaiteur ; il peut le voir, l'entendre, obtenir de lui sans retard la réalisation de ses promesses ; mais non, il se tient à distance, il préfère aller au loin aux informations ; il lui semble que l'important est de connaître les noms, l'histoire, les titres de l'ami qui le veut sauver, tandis que le plus simple et le plus pressé serait d'entrer dans la pièce voisine où il est, et de lui rendre grâce en se jetant dans ses bras. Ah ! qu'il se hâte d'ouvrir la porte, car il ne peut rien recevoir que de la main même du bienfaiteur, et en entrant en communication directe avec lui. Nous aussi, allons et voyons ; à l'histoire, au système, au christianisme, préférons Jésus-Christ ; soyons chrétiens par le commerce immédiat avec Jésus-Christ, au lieu de nous borner à l'être en nous familiarisant avec la doctrine et avec la science qui se rapportent à lui. » (5 janvier 1847, une des dernières leçons de Vinet.)

Loin de moi la prétention de vouloir, par le choix de ces trois morceaux, donner une chrestomathie de Vinet. Eugène Rambert a bien fait d'insérer au tome second de la sienne le *Vase de parfums* (Marc XIV, 3-9). Il y en aurait d'autres encore : *Simon-Pierre* (Math. XVI, 13-18 ; Jean I, 42), le *Samaritain* (Luc X, 29-37), les *Complices de la crucifixion du Sauveur* (Héb. VI, 6), le *Fidèle achevant les souffrances de Christ* (Col. I, 24), etc.

Ces extraits ne sauraient suppléer à la lecture directe et complète des compositions d'un auteur aussi individuel que Vinet. Les jeunes gens ne s'y intéressent pas tout de suite ; la méthode, à la fois grave et déliée, du professeur lausannois exige

une attention soutenue, une certaine maturité : *sanctae res sancta mente*. Il m'a semblé utile de les en instruire.

Pour ne pas se préoccuper assez des détails d'érudition historique ou philologique, ce maître, d'ailleurs informé et très consciencieux, n'est pas absolument exempt de recherche, de subtilité même. Sous ce rapport, l'imiter, — si c'est possible, — serait fastidieux et dangereux. Ce serait infailliblement tomber dans une analyse minutieusement personnelle, quintessenciée, maladive. Le remède ne serait-il pas dans l'étude solide et impartiale des documents chrétiens, avec grammaire, dictionnaire, géographie, histoire ; mais en y joignant ce qui manque trop souvent aussi, il faut le reconnaître, à la plupart des commentaires : la psychologie ou l'intuition des scènes transmises ? L'exégèse, en somme, est une résurrection psychologique au moyen des données des textes. A cet égard, et toutes réserves entendues, il n'est pas excessif de compter Vinet au nombre des interprètes du Nouveau Testament.

APPENDICE

D. pour *Discours* sur quelques sujets religieux;— N. D., *Nouveaux discours;* — M. E., *Méditations évangéliques*; — E. E., *Etudes évangéliques;* — N. E. E., *Nouvelles études evangéliques;* — A. P., *Année pastorale* de Bonnefon, première série; — — C. E., *Chrétien évangélique.*

Matthieu.

V, 17-20. . . . . M. E.
V, 47 . . . . . N. D.
VII, 16 . . . . . N. E. E.
XI, 16-19 . . . . . N. D.
XII, 30 . . . . . D.
XVI, 13-18. . . . . N. E. E.
XVIII, 3. . . . . D.
XIX, 16-25. . . . . D.; M. E.

Marc.

XIV, 3-9. . . . . N. D.

Luc.

V, 16 . . . . . N. E. E.
VII, 2-9 . . . . . M. E.
IX, 43-56. . . . . M. E.
IX, 50. . . . . D.
X, 29-37. . . . . N. D.
XII, 35 . . . . . N. E. E.
XIX, 10 . . . . . A. P.
XIX, 37-38. . . . . D.
XXI, 6 . . . . . E. E.

Jean.

I, 42. . . . . N. E. E.
IV, 22 . . . . . E. E.
IV, 42 . . . . . D.
V, 1-9 . . . . . M. E.
V, 44 . . . . . D.
VI, 28-29 . . . . . N. D.
VI, 67-68. . . . . A. P.
XIV-XVII. . . . . N. E. E.
XVI, 7 . . . . . E. E.
XVII, 15. . . . . A. P.
XVIII, 37-38. . . . N. E. E.
XX, 29 . . . . . D.

Romains.

II, 15 . . . . . D.
III, 11. . . . . N. E. E.
III, 22. . . . . D.
VIII, 32 . . . . . M. E.
XI, 32. . . . . N.D; M.E.
XII, 1. . . . . D.
XII, 18 . . . . . A. P.
XIV, 4. . . . . M. E.
XVI, 3-4. . . . . M. E.

1 Corinthiens.

II, 9 . . . . . D.
III, 18. . . . . N. D.
XII, 20-22 . . . . . D.
XVI, 14 . . . . . A. P.

Galates.

VI, 10 . . . . . N. D.

Ephésiens.

II, 8. . . . . D.; E. E.
II, 12 . . . . . D.
V, 14 . . . . . D.
V, 21 . . . . . N. D.
V, 22-27 . . . . . M. E.

Philippiens.

IV, 13 . . . . . A. P.

Colossiens.

I, 1-8 . . . . . C. E. 1862
I, 8 . . . . . E. E.
I, 9-14. . . . . C. E. 1863
I, 15-20 . . . . . C. E. 1864
I, 21. . . . . C. E. 1868
I, 24. . . . . E. E.
II, 8. . . . . E. E.
II, 8-9. . . . . E. E.
II, 9-15 . . . . . C. E. 1868
II, 16-23 . . . . . C. E. 1869
II, 20-23 . . . . . E. E.
III, 2 . . . . . D.
III, 3 . . . . . A. P.
III, 5-11 . . . . . C. E. 1870
III, 12-15 . . . . . C. E. 1871
III, 14. . . . . C. E. 1872
IV, 6. . . . . M. E.

1 Thessaloniciens.

IV, 3. . . . . M. E.
V, 16 . . . . . N.D.; M.E.
V, 19 . . . *Liberté chrét.* 1870
V, 22 . . . . . A. P.

1 Timothée.

I, 5 . . . . . N. D.
II, 8. . . . . E.E.; A.P.
VI, 6 . . . . . A. P.
VI, 12. . . . . A. P.

2 Timothée.

II, 8. . . . . A. P.
III, 7 . . . . . D.

Hébreux.

VI, 6 . . . . . N. E. E.

Jacques.

II, 10-11. . . . . N. E. E.
II, 12-13 . . . . . N. E. E.
II, 14-26 . . . . . N. E. E.

1 Jean.

III, 1-3 . . . . . N. E. E.

Apocalypse.

XIV, 6. . . . . D.

EN SOUVENIR D'ALEXANDRE VINET

PAR

CHARLES SCHRŒDER [1]

Messieurs les étudiants, chers frères et sœurs en Jésus-Christ!

Il y aura dans deux jours cinquante ans, un convoi de quelques centaines de personnes, la plupart accourues de loin, sortait du Chatelard et descendait vers le cimetière de Clarens, par un chemin tout ombragé de cerisiers en fleurs, et y déposait la dépouille mortelle d'un homme, encore jeune, dont le départ laissait un vide immense dans le cercle de ses amis.

Plusieurs d'entre eux étaient loin d'accepter les idées qu'il avait défendues avec une persévérance que les oppositions n'avaient fait que raviver, mais tous avaient le sentiment de la grandeur de l'épreuve que Dieu leur envoyait, en rappelant à lui un tel serviteur.

Un demi-siècle a passé, et plus qu'alors, si possible, leurs descendants reconnaissent tout ce qu'ils doivent à Alexandre Vinet. Aussi, par un mouvement spontané, notre dernier Synode a-t-il éprouvé le besoin de le reconnaître publiquement en chargeant son bureau de déposer une couronne sur la tombe de Vinet, en témoignage de sa reconnaissance.

Cette date du 4 mai, qui est celle du cinquantenaire de sa

[1] Allocution prononcée par M. Ch. Schrœder, président de la Commission des études, à l'ouverture de la séance commémorative célébrée par la Faculté de théologie de l'Eglise libre du Canton de Vaud, le 4 mai 1897, dans la chapelle de Martheray, à Lausanne.

mort, est, à quelques semaines près celle du centenaire de sa naissance, et du reste, confondant l'anniversaire de la naissance à la vie de cette terre avec celui de l'entrée dans la vie bienheureuse, les premiers chrétiens n'aimaient-ils pas à considérer le jour de la mort de leurs martyrs comme celui de leur véritable naissance?

Alexandre Vinet n'a pas été, il est vrai, l'homme d'un pays ou d'une Eglise; preuve en est l'accueil que ses ouvrages ont trouvé et trouvent dans toutes les parties du monde civilisé. C'est ainsi encore que, plus près de nous, dans l'Eglise nationale, où domine une notion de l'Eglise que Vinet a été amené à combattre avec une croissante énergie, son enseignement a été l'objet, l'année dernière et cette année même, de deux cours dans l'Université de Lausanne. Enfin des hommes de point de vue ecclésiastique et politique divers se sont réunis dans la pensée d'élever, sur une promenade de cette ville, un monument en l'honneur de celui qu'elle est, à juste titre, fière de compter parmi ses enfants.

Mais nous avons des motifs très spéciaux, dans notre Eglise et dans notre Faculté, de nous rappeler, en songeant à Vinet, cette exhortation d'un chrétien des premiers âges: « Souvenez-vous de vos conducteurs qui vous ont annoncé la parole de Dieu. »

Le premier de ces motifs, c'est la part qu'il a prise à la fondation de notre Eglise. Je sais bien qu'elle s'est formée à la suite d'un événement auquel il est demeuré étranger et sous l'impulsion d'hommes dont la presque totalité ne partageait pas ses vues ecclésiastiques, mais n'était-il pour rien dans ce réveil des consciences en faveur de l'indépendance de l'Eglise et des droits imprescriptibles de son divin chef, qui a amené la démission de 160 pasteurs vaudois et qui a décidé un grand nombre de leurs paroissiens à les suivre? Et quand la démission a été consommée, n'a-t-il pas travaillé et travaillé efficacement, suivant ses expressions[1], à « réconcilier les pasteurs démissionnaires avec la séparation » qu'ils avaient accomplie pour obéir à leur conscience et à « leur montrer que leur prédication

[1] *Liberté des cultes*, 2e édition. Réclamation, page 506.

était toute pleine, à leur insu, des semences de sa doctrine? » N'y a-t-il pas travaillé par le zèle missionnaire qui l'a poussé à édifier maintes fois ces petites assemblées religieuses de l'Eglise persécutée, et par la part prépondérante qu'il a prise au projet de Constitution qui a fini par être adopté, dans ses grandes lignes, et qui est connu sous le nom de projet Vinet-Chappuis? Enfin à l'origine de notre Faculté, son enseignement, le dernier qu'il ait donné dans le domaine théologique, a contribué à retenir à Lausanne nombre de jeunes gens qui songeaient déjà à faire leurs études au dehors, ne pouvant plus les faire dans leur propre pays sans donner leur adhésion à un régime ecclésiastique qu'ils ne pouvaient accepter.

Si notre Eglise a tenu à déposer une couronne de reconnaissance sur la tombe d'Alexandre Vinet, notre Faculté a senti, elle aussi, le besoin d'honorer sa mémoire et de bénir Dieu de nous l'avoir donné pour conducteur.

Nous voudrions avoir une autorité aussi grande que notre conviction pour vous exhorter à ne pas vous en tenir à exprimer, par cette fête, votre reconnaissance, mais à vous pénétrer des paroles de Dieu, dont Vinet a été le messager par son exemple et par ses écrits.

Je dis d'abord par son exemple. En parlant d'un homme dont il s'est occupé toute sa vie, de Pascal, il a relevé la haute valeur de l'individualité et lui a consacré une de ses plus belles leçons, sous ce titre : *Pascal non l'écrivain, mais l'homme.* Ce serait tronquer le grand enseignement que Vinet nous offre si, faisant abstraction de sa vie, nous ne nous attachions qu'aux idées qu'il a mises en lumière. Cette vie nous est connue avec une précision exceptionnelle, grâce à l'admirable biographie d'Eugène Rambert, qui en a fait revivre les souvenirs sous deux formes différentes dont chacune a son prix. La première est moins achevée et plus personnelle, la seconde, beaucoup plus complète, a été publiée avec le concours des amis les mieux informés de Vinet. Cette vie nous est encore connue par des lettres et des notes où il avait conservé les souvenirs les plus intimes, en cherchant à les soustraire à la curiosité d'autrui, par des signes dont il croyait avoir seul le secret. Or,

plus on apprend à connaître cette existence de travail et de souffrances, plus on est touché par l'élévation de ses aspirations et la profondeur de sa sainteté. Mais sans descendre dans un domaine aussi intime, relisez, messieurs les étudiants, ses lettres à ses amis de jeunesse, Leresche, Isaac Secrétan et autres, et vous y verrez le prix qu'il attachait à ces liens exceptionnels que forment de communes études et de communs efforts pour arriver à la possession de la vérité; vous y verrez comment l'entrain de la jeunesse peut être associé aux plus saintes préoccupations de la piété; vous y verrez réalisés les préceptes qu'il donnait, dans sa *Théologie pastorale*, pour bien employer chacun de ses instants, ce qui lui a permis, dans une vie bien courte et sans cesse entravée par la maladie, un labeur dont l'étendue confond tous ceux qui s'en sont rendu compte; vous y verrez surtout le courage le plus indomptable associé à une humilité et à une charité exceptionnelles, et vous aurez l'explication de l'influence qu'il a exercée non seulement sur les penseurs, mais sur les petits selon le monde, tout étonnés de trouver en lui un ami et un frère. Un célèbre critique qui l'a bien connu, et qui n'a jamais été prodigue de ses louanges, Edmond Scherer, a dit de lui: « Sa personne est une de celles qui restent dans la mémoire des hommes, comme ayant reflété d'une manière toute particulière l'auguste image du Maître; son œuvre a moins consisté dans ce qu'il a dit et dans ce qu'il a fait que dans ce qu'il a été. Le voir c'était déjà une lumière et un appel. L'avoir connu est une bénédiction dont on doit reconnaissance à Dieu. »

Si ce dernier privilège ne vous a pas été accordé, vous pouvez du moins retrouver Vinet dans ses écrits, grâce aux publications faites par ses amis avec une ampleur de renseignements que n'ont pas possédée au même degré ceux qui ont vécu de son temps. C'est peut-être une des circonstances qui expliquent comment son influence, au lieu de s'effacer avec les années, n'a cessé de grandir en étendue et en profondeur. Mais ce n'est pas la seule explication de ce fait. Il tient aux dons que Dieu lui a départis et aux événements qui se sont accomplis dans le pays où Dieu l'a appelé à vivre et qui ont contribué à faire

son éducation. Dans la première partie de sa carrière de professeur, il a vécu à Bâle, aux confins de l'Allemagne et de la France et a été appelé par sa vocation à l'étude de la littérature française. Nous n'avons pas à nous occuper ici de ce qu'il a été dans cette branche d'études à laquelle il a consacré, dans le recueillement d'une vie méditative, ses plus belles années. Ces études le préparaient à exercer une sorte de ministère littéraire, lorsque la rédaction du *Semeur* lui offrit, dans ses colonnes, comme une chaire d'où sa parole se faisait entendre à une élite de lecteurs en France et en Suisse. Puis, ce qui se passait dans sa patrie et un concours ouvert par la Société de la morale chrétienne l'amenèrent à étudier les rapports de l'homme et de Dieu, dans ce sanctuaire de la conscience où se rencontrent le Créateur et la créature; et c'est au moment où il plongeait le plus assidûment ses regards dans le mystère de cette rencontre, qu'il fut appelé, dans son pays, à un enseignement qui l'obligea à poursuivre ses méditations dans une direction plus spécialement théologique. Ce fut à Lausanne, sous la double impulsion d'un nouveau concours, qui l'amenait à reprendre le sujet qui l'avait occupé dix ans auparavant, et des événements politiques et ecclésiastiques auxquels il se trouvait mêlé, qu'il arrivait à formuler d'une manière toujours plus profonde les vues dont il avait eu l'intuition presqu'au début de sa carrière et qui lui assignent une place à part parmi les théologiens du siècle qui va finir.

Mais peut-on mettre au nombre des théologiens un homme qui a si admirablement décrit les dangers de la théologie? Vinet fut-il un théologien? De différents côtés on lui a refusé ce titre. Lui-même n'aurait peut-être pas été très disposé à le réclamer, et vous vous rappelez, sans doute, les lettres au Comité de la Société évangélique de Genève et à divers amis, dans lesquelles il déclarait n'être pas capable de le devenir. En effet, si l'on entend par théologien un homme préparé par de fortes études scientifiques à aborder celle de la théologie, dans ses diverses disciplines, philosophiques, philologiques, critiques, exégèse des deux Testaments, histoire de l'Eglise, dogmatique,... malgré ses études variées dans tous les domaines et ses immenses lec-

tures, Vinet ne fut pas un théologien. Si un théologien est un homme qui a un système arrêté, qui embrasse toutes les questions que l'esprit de l'homme a soulevées à travers les âges sur l'homme, sur Dieu et les diverses religions par lesquelles on a prétendu l'honorer, Vinet, malgré l'étendue de son esprit et la richesse de ses connaissances, ne fut pas un théologien. Mais nous dirons avec un homme qui fut son ami et qui l'a bien connu, avec Charles Secrétan : « Il fut plus, beaucoup plus qu'un théologien. Il fut un prophète[1] ; » et voilà pourquoi ses écrits ont si peu vieilli et sont peut-être plus appréciés maintenant qu'au moment où ils ont été publiés pour la première fois. Nous dirons encore, avec le même penseur : « Il est une force religieuse, » et nous ajouterons une force bienfaisante, parce que sa théologie est toujours religieuse. Il est des théologiens dont on ne peut méconnaître la valeur scientifique, qui vous subjuguent mais qui vous troublent. L'action de Vinet nous paraît tout autre. A qui étudie consciencieusement ses écrits, il ne se borne pas à ouvrir des horizons nouveaux, il conduit à Celui en qui il a reconnu le chemin, la vérité et la vie, et il vous laisse en sa présence. Voilà en quoi consiste l'individualisme qu'il a défendu.

Pour préciser ma pensée, permettez-moi un souvenir personnel. En 1846, j'ai entendu, à six mois de distance, deux prédications de Vinet[2], qui ont fait époque dans ma vie. Dans l'une et dans l'autre mon impression a été la même. L'orateur était parvenu à se faire oublier entièrement en nous plaçant en présence de son Maître, de son exemple et de ses paroles. L'une et l'autre fois cela a été pour moi, comme il le disait, dans la seconde des prédications auxquelles je fais allusion, « un de ces moments où le sentiment d'être séparé du monde, d'être seul sur la montagne, avec Jésus, saisit l'âme avec puissance, où la terre disparaît, où les bruits de la vallée, ses discordes et ses gémissements n'arrivent plus jusqu'à nous ; où seul avec le bien-aimé, nous sommes ravis d'entendre sa voix toute pure, tout aimable. » Le don de Vinet était de con-

[1] *Revue chrétienne*, 1883, p. 284.

[2] 25 janvier 1846, sur Jean IV, 31-38 ; 30 août 1846, sur Math. XVII, 4.

duire à Jésus, de faire entendre sa voix. Il a donc été excellemment un de ces « conducteurs » dont parle l'auteur de l'épître aux Hébreux, et dont il nous recommande de nous souvenir.

Certainement, il l'a été pour la génération, presqu'entièrement disparue, qui a fondé notre Eglise. Il lui a été donné dans le moment le plus opportun. Il est encore, pour nous, un conducteur qui n'a rien perdu de son autorité. Par son exemple, par ses écrits il nous apporte des paroles de Dieu. Voilà pourquoi nous avons mis ce jour à part pour nous ressouvenir de lui, pourquoi nous constatons avec reconnaissance l'admiration dont il est de plus en plus l'objet parmi ceux qui ont appris à le connaître. Nous sommes heureux de voir comment l'humble et grand penseur de Lausanne a déjà part à cette gloire du Maître à laquelle participent ses disciples, car, comme il le disait dans le même discours que nous rappelions, il y a un instant, « la gloire du chrétien n'est qu'un reflet de celle de son Seigneur. Fût-il lui même dans l'obscurité, il est illuminé de la clarté de ce Maître qui apporte avec lui le ciel. » Voilà pourquoi, enfin, nous bénissons Dieu de nous l'avoir donné et nous lui demandons la grâce que, guidés par ce serviteur d'élite et par tant de conducteurs fidèles, qu'il nous a donnés avec lui et après lui, nous arrivions à toujours mieux connaître sa volonté, à l'adorer et à la faire, quelles que soient les infirmités, les contradictions que nous rencontrions en nous et autour de nous !

LE SENS DES COMMANDEMENTS DE JÉSUS

DANS LE DISCOURS SUR LA MONTAGNE

PAR

NATHAN SÖDERBLOM

pasteur suédois à Paris.

Comment comprendre les commandements que Jésus donne dans le chapitre V de Matthieu et les passages parallèles, en opposition à ce qui était dit aux anciens, ou plutôt pour lui servir de complément? L'exégèse a beaucoup de réponses à cette question. Et la question n'a pas seulement un intérêt théorique. Pour beaucoup de chrétiens, tant laïques que pasteurs, c'est une question de conscience. Tolstoï a prétendu que nous n'avons pas le droit de nous dire chrétiens, si nous n'appliquons pas immédiatement ces paroles de Jésus interprétées à la lettre. Et je ne crois pas que la difficulté de conscience, qui se présente ici, puisse être levée aussi facilement qu'on croit pouvoir le faire généralement.

D'un autre côté on prétend que, justement, ces paroles de Jésus montrent, par leur forme antisociale et inapplicable en pratique, que Jésus ne convient plus à notre temps. Sommes-nous chrétiens? Devons et pouvons-nous être chrétiens? Voilà deux questions, que soulève l'interprétation des nouveaux commandements de Jésus dans le discours sur la montagne.

Le problème se divise en une question de fait et une question de droit. D'abord nous avons à rechercher ce que Jésus a dit et voulu dire, pour nous demander ensuite quelle valeur et quelle autorité ces commandements de Jésus ont pour notre vie morale et religieuse.

I

Les commandements dont il s'agit peuvent se réduire à six.[1] Le premier, Mat. V, 21-26, traite du meurtre : « Moi, je vous dis que tout homme qui se met en colère témérairement contre son frère, sera punissable par le jugement, » etc. Le second, versets 27-30, défend l'adultère : « Moi je vous dis que tout homme qui regarde une femme pour la convoiter a déjà commis adultère avec elle dans son cœur. » Le troisième, v. 31-32, parle de l'indissolubilité du mariage. Dans le quatrième, v. 33-37, Jésus dit : « Moi, je vous dis de ne pas jurer du tout, » etc. Le cinquième, v. 38-42, s'oppose à la loi du talion : « Je vous dis de ne pas résister au méchant. » Le sixième enfin, v. 43-47, étend l'amour du prochain aux ennemis.

Nous observons que le cinquième et le sixième sont étroitement liés, de même que le second et le troisième.[2]

Jésus présente dans ces paroles une morale d'un caractère absolu, sans les limites qu'il trouvait dans la morale de son temps. Il élimine d'abord les limites quant au sujet moral : l'application de la loi n'est pas restreinte aux manifestations extérieures du péché, mais elle comprend aussi les mouvements secrets du cœur. Il élimine ensuite les limites quant à la qualité de l'objet moral : le commandement de l'amour n'est pas limité au prochain, mais s'applique à tous sans exception, en d'autres termes, le *jus talionis* est supprimé et fait place au principe de ne pas résister au méchant, l'amour doit s'étendre même aux ennemis. Et le mariage, qui est le lien le plus intime entre les hommes, ne perd pas sa valeur d'engagement par suite de fautes plus ou moins graves du côté de la femme, comme disaient les écoles rabbiniques en interprétant avec plus ou moins de rigueur la loi du mariage. Enfin l'obligation de dire la vérité n'est pas limitée au serment, mais s'applique à tout ce qu'on dit ; tout serment est une prise en vain du nom de Dieu. « Ne jurez pas du tout. Que votre parole soit oui, oui, non, non. »

[1] Tolstoï et Hilgenfeld en comptent cinq.

[2] Pour le texte et l'ordre, voir Wendt, *Die Lehre Jesu*, I, 1886, p. 58-63.

Comment nous comporter vis-à-vis de cette morale, qui est absolue dans ses exigences et qui n'admet pas les concessions que la relativité et l'imperfection de la vie demandent ? La réponse n'est pas difficile quant aux premier, second et sixième commandements, — j'entends théoriquement, car en pratique il est par exemple plus difficile d'aimer ses ennemis que de ne pas résister au méchant. Tout le monde est du même avis au sujet de l'interprétation des paroles sur le meurtre et sur l'adultère ; et les termes dont Jésus se sert ne donnent lieu à aucune équivoque, lorsqu'il exige ce qui est le plus élevé, le plus irrationnel : l'amour des ennemis, la prière pour les persécuteurs, etc. Au contraire, les opinions se divisent en ce qui concerne les trois autres paroles.

Ce que Jésus dit de l'indissolubilité du mariage demande d'abord une courte explication. Nous en trouvons chez Matthieu deux versions : Mat. V, 32 et XIX, 9. Dans le premier de ces textes il est dit que l'homme divorcé rend sa femme adultère par le divorce, parce qu'en se remariant, même après la séparation, elle viole son premier mariage. Selon l'autre passage l'homme lui-même devient adultère en se remariant malgré le divorce. Cette différence n'a pas d'importance. Car dans les deux cas le divorce est présenté comme non valable, de sorte qu'un nouveau mariage devient adultère. C'est-à-dire que le mariage est considéré comme indissoluble d'après les deux versions.

Mais il y a des parallèles à ces deux textes : Luc XVI, 18 pour Mat. V, 32, où nous trouvons la parole de Jésus sans motif historique particulier ; et Marc X, 11 pour Mat. XIX, 9, où le commandement est présenté comme réponse à la question des pharisiens sur le divorce. La fin des paroles de Jésus, dans Luc XVI, est identique à Mat. XIX, ce qui indique que c'est la forme primitive[1]. Maintenant nous observons dans les deux

[1] Holtzmann, *Handcommentar*. Origène a aussi dans Mat. XIX, 9 la fin de Mat. V, 32. Holtzmann, lui, garde les mots *παρεκτὸς λόγου πορνείας* et tient le texte de Mat. V, 32 pour le texte authentique. Il commente : En cas que la femme ait déjà commis *πορνεία*, l'homme ne la rend pas adultère par le divorce, parce qu'elle l'est déjà.

textes de Matthieu une particularité, qui manque et chez Marc et chez Luc. Il y a ces mots en plus : παρεκτὸς λόγου πορνείας, « si ce n'est pour cause de fornication, » ce qui constitue une restriction à l'universalité de la règle, qui ne se trouve ni chez Marc, ni chez Luc. Notre conclusion, que ces mots sont une addition aux véritables paroles de Jésus, est confirmée par le contexte même de Mat. XIX, 3 sq. « Et les pharisiens s'approchèrent de lui pour le tenter, et pour lui dire : Est-il permis à un homme de répudier sa femme pour quelque sujet que ce soit ? Mais, répondant, il leur dit : N'avez-vous pas lu que celui qui les fit, dès le commencement les fit homme et femme, et qu'il dit : A cause de cela l'homme quittera son père et sa mère, et s'attachera à sa femme, et les deux deviendront une seule chair ? En sorte qu'ils ne sont plus deux, mais une seule chair. *Que ce que Dieu a uni, l'homme ne le sépare donc point.* »

Donc la parole de Jésus sur l'indissolubilité du mariage était absolue, différente non seulement des vues des écoles de Hillel et Akiba, mais aussi de celle de Schammaï, même différente de Moïse lui-même[1]. Jésus condamne le divorce purement et simplement[2]. Cette défense absolue du divorce est difficile, même impossible à appliquer. Mais cette difficulté ne peut évidemment pas être écartée par une simple addition, comme le fait le premier évangile.

Les deux autres défenses — celle de jurer et celle de résister au méchant — présentent une difficulté pareille, et l'évangéliste n'a pas cherché à l'éloigner. Mais ce qui n'a pas été fait par l'interpolation, on cherche à le faire par l'interprétation. Comment veut-on éviter les difficultés qui apparaissent à l'application de ces commandements dans leur forme absolue ? En somme, il y a deux méthodes qu'on emploie : 1° on donne aux mots un sens autre que celui qu'ils semblent avoir à pre-

[1] Reuss, *La Bible*, Nouv. Test. I. *Histoire évangélique*, p. 521 : « La loi est formelle, l'exégèse la plus subtile ne pouvait en faire disparaître l'autorisation du divorce, considéré d'une manière théorique. C'est la seule fois dans toute l'histoire évangélique, qu'un pareil antagonisme se présente. »

[2] Reuss, liv. cit. p. 520.

mière vue ; ou bien 2° on déclare paradoxales ces expressions de Jésus, en les comparant à d'autres telles que : « Si ta main droite te scandalise, coupe-la, et jette-la loin de toi. Pourquoi remarques-tu le brin de paille qui est dans l'œil de ton frère, tandis que tu n'aperçois pas la poutre qui est dans ton œil ? » etc.

Nous trouvons la première méthode employée pour l'interdiction du serment. Jésus a dit de ne pas jurer du tout. Mais on prétend qu'il a voulu dire autre chose. Afin de modifier le sens on s'en réfère aux mots suivants du Sauveur. Jésus ajoute : « Ni par le ciel, parce que c'est le trône de Dieu ; ni par la terre parce que c'est le marche-pied de ses pieds ; ni par Jérusalem, parce que c'est la ville du grand Roi. Ne jure pas non plus par ta tête, parce que tu ne peux rendre blanc ou noir un seul cheveu. » *Calvin* en conclut que Jésus n'interdit que ces serments-là[1]. Mais que devient alors le ὅλως du texte : ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ὀμόσαι ὅλως ? Et l'opposition à ce qui était dit aux anciens devient assez faible. *Wendt* emploie un autre procédé pour écarter l'interprétation littérale de la parole de Jésus. Il s'attache aux mots qui suivent plus loin : « Mais que votre parole soit : Oui, oui ; non, non ; car ce qui est dit de plus vient du méchant. » Wendt raisonne de la manière suivante : Les juifs pensaient que seul le serment, ou seuls certains serments obligeaient à dire la vérité. On n'était pas scrupuleux outre mesure à l'endroit de la vérité, quand aucun serment n'était ajouté. Jésus veut qu'on dise la vérité même sans serment. Donc « je vous dis de ne pas jurer du tout » veut dire : les serments faits avec la pensée qu'on n'est pas tenu d'observer la vérité, sauf quand un serment s'y ajoute, sont défendus. Mais quelle interprétation compliquée de la parole si claire de Jésus ! Et pourquoi alors énumérer les dits serments en faisant observer que tous se rapportent à Dieu ? Non, Jésus a dit ce qu'il a voulu dire. L'objection que Jésus lui-même a prêté serment ne compte pas. Car pour ce qui est de la question du grand prêtre, elle ne se trouve pas sous la forme sacramentelle dans Marc, et quant au mot *amen*, il n'était évidemment pas consi-

[1] *Opera*, tome XLV, 181.

déré par Jésus comme un serment, comme une prise en vain du nom de Dieu.

Pour éviter la difficulté que présente le caractère absolu de ces commandements, on emploie, avons-nous dit, une autre méthode, celle qui consiste à les tenir pour des paradoxes. Elle est appliquée surtout à la parole de Jésus que nous n'avons pas encore examinée, celle de « ne pas résister au méchant. » Cette parole interdit la légitime défense, tout emploi de la violence. Elle n'est que la conséquence de cette autre, dans laquelle tout le monde reconnaît la plus haute expression de la loi de l'amour[1] : « Aimez vos ennemis ; » car on ne peut aimer personne en le tuant. — Cette opinion n'est qu'une abstraction. Le professeur Wendt, dans sa caractéristique de l'enseignement de Jésus, a présenté comme un trait distinctif que Jésus « cherche à obtenir la plus grande clarté possible par le chemin le plus court possible.[2] » Wendt voit dans cette méthode de Jésus une opposition à la casuistique des pharisiens qui spécifiaient soigneusement tous les cas et toutes les exceptions[3]. Jésus a employé sans doute des exemples qui sont paradoxaux par leur forme concise et concrète, afin de mieux accentuer ses exigences morales. Nous n'avons pas besoin de chercher longtemps pour en trouver. En voici quatre : « Si quelqu'un vient à moi, et ne hait pas son père et sa mère, et sa femme et ses enfants, et ses frères et ses sœurs, et jusqu'à sa propre vie, il ne peut être mon disciple· » (Luc XIV, 26.) « Si ton œil droit te scandalise, arrache-le et le jette loin de toi. » (Mat. V, 29.) « Si quelqu'un te frappe sur la joue droite, présente-lui aussi l'autre. » (Mat. V, 39.) « Que votre parole soit : Oui, oui ; non, non ; car ce qui est dit de plus vient du méchant. » Par ces exemples d'une concision paradoxale Jésus donnait à ses commandements un caractère populaire qui se gravait dans le

[1] Oldenberg, *Buddha*. Berlin 1881, p. 298. Le bouddhisme ne commande pas d'aimer l'ennemi, mais plutôt de ne pas le haïr. — Bousset, *Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judenthum*. Göttingen, 1892, p. 50.

[2] Wendt, *Die Lehre Jesu* II, 96 : « Das Princip grösste Deutlichkeit auf dem kürzesten Wege zu erstreben. »

[3] *Liv. cit.* p. 99.

cœur et dans la mémoire. — Mais ces expressions sont là pour rendre claires des règles très précises. Cette distinction entre le paradoxe et la règle est très importante à faire. C'est en la négligeant que Wendt et plusieurs autres exégètes comptent aussi les commandements de ne pas jurer du tout et de ne pas résister au méchant parmi les expressions paradoxales. Cherchons le sens des quatre paroles que nous venons de rappeler. La première : « Si quelqu'un vient à moi et ne hait pas son père etc., » est expliquée par la règle : « Celui qui affectionne père ou mère *plus* que moi, n'est pas digne de moi » etc. (Mat. X, 37[1].) Reuss donne bien le sens de cet autre exemple paradoxal « arrache ton œil, coupe ta main, » en disant qu'il signifie « l'importance de résister avec une énergie prête à tout sacrifice aux penchants de notre nature animale.[2] » « Présenter l'autre joue » donne un exemple de la règle très claire et précise de ne pas résister au méchant, et « dire : Oui, oui ; non, non » de celle de ne pas jurer du tout. Ces dernières expressions ne sont pas parmi les exemples de paradoxes, mais parmi les règles précises qu'il faut comprendre à la lettre.

On objecte : Mais Jésus lui-même n'a pas présenté l'autre joue à l'huissier du souverain sacrificateur quand il lui donna un coup de verge. Jésus lui répondit au contraire : « Si j'ai mal parlé, rends témoignage de ce mal, mais si j'ai bien parlé, pourquoi me déchires-tu ? » (Jean XVIII, 22-23). A cette objection je réponds : Il n'a pas suivi à la lettre l'exemple paradoxal de présenter l'autre joue, mais bien la règle de ne pas résister au méchant. En effet, il reprocha à son disciple le dessein de le défendre : « Remets ton épée en son lieu ; car tous ceux qui auront pris l'épée périront par l'épée. » (Mat. XXVI, 52.) Et il consentit au meurtre judiciaire dont il fut lui-même la victime, en ne résistant pas aux méchants, en disant plutôt à leur sujet : « Père, pardonne-leur, car ils ne savent ce qu'ils font. » C'est ainsi qu'il a vaincu le mal.

Notre examen de tous ces textes nous a montré que Jésus a voulu dire ce qu'il a dit[3].

[1] Cf. Marc VII, 9-13. — [2] *La Bible*, p. 428. — [3] Tolstoï, Renouvier, Weiss.

Avant de quitter cette question de fait pour passer à notre question de droit, arrêtons-nous un moment et cherchons le pourquoi de ces interprétations qui viennent donner aux commandements de Jésus une autre portée que celle qu'ils semblent avoir et qu'ils ont. Ce genre d'interprétation se rattache non pas toujours, mais très souvent à une manière d'étudier et de comprendre les paroles de Jésus, qui devrait être abandonnée de nos jours. La majeure de ce raisonnement est celle-ci : Jésus est la vérité ; il faut que tout ce qu'il a dit soit acceptable et praticable. La mineure : ces commandements du discours sur la montagne ne sont pas cela, ils sont plutôt étranges et scandalisants dans leur forme absolue. La conclusion : il faut les interpréter autrement. Je ne puis pas complètement absoudre Wendt de semblables vues. Il dit[1] : « Il y a beaucoup de cas particuliers, dans les jugements et les exigences de Jésus, qui nous paraissent tout d'abord étranges et choquants ; c'est seulement par la connaissance de ce principe d'enseignement — savoir la plus grande clarté par le plus court chemin possible — qu'on en trouve une explication satisfaisante, autrement on reste dans l'incertitude s'il faut tenir les paroles de Jésus pour forcées et impraticables ou les adoucir en leur donnant une interprétation figurée. »

Dans la littérature d'édification nous trouvons beaucoup de représentants de cette méthode d'interprétation. Cette idée que tout ce que Jésus a fait et dit doit être compris et justifié par nous pour être réel, n'est pas encore complètement éliminée. Là même où des vues historiques sont adoptées, ce principe dogmatique s'y mêle et égare le jugement.

Je nommerai ici une autre manière de comprendre les paroles de Jésus, qui, pour être contraire à la précédente, n'en est pas plus historique. Le représentant le plus grand et le plus caractéristique en est le philosophe danois Sören Kierkegaard. Selon l'exégèse dont je parlais tout à l'heure il faut que les paroles de Jésus ne soient pas — pour citer Wendt — *schroff und befremdlich*, étranges et choquantes. Elles doivent pouvoir passer comme la monnaie morale courante de notre temps. Kierke-

[1] *Liv. cit.* II, 97.

gaard, au contraire[1], prend pour point de départ le fait que Jésus est vraiment étrange et choquant. Ce qui est paradoxal, ce qui n'est pas semblable à nous et qui se soustrait à notre jugement, c'est ce qu'il y a de plus véritable, de plus authentique en Jésus. L'austérité intransigeante de son idéal moral, cette austérité qui repousse et scandalise, — c'est ce qui attire ces hommes. La morale du Sauveur n'est pas appliquable à la société qui mène une vie tranquille et heureuse ; elle ne peut être appréciée et réalisée, que quand les flots des évènements sont soulevés, et par les esprits à demi révolutionnaires qui semblent n'avoir jamais assez de place dans leur temps et leur milieu social. Tel est le principe d'où part Kierkegaard en interprétant les paroles de Jésus. Nous comprenons qu'il n'essaye pas d'atténuer l'austérité des commandements dont nous parlons. Au contraire, son principe dogmatique l'égare à son tour jusqu'à lui faire considérer les mots : « tout homme qui regarde une femme pour la convoiter, etc., » comme une interdiction absolue du mariage !

La première de ces deux méthodes a sa valeur en ce qu'elle sait à sa manière changer le trésor moral de l'évangile en menue monnaie pour les besoins journaliers de la société. Elle est même en un sens nécessaire pour réduire la morale de Jésus, que Kierkegaard appelle « une morale pour les témoins de la vérité, » — à être aussi une morale pour le peuple chrétien. Mais à tout prendre le second principe ressemble davantage à l'esprit de Jésus. Jésus était vraiment « étrange et choquant. »

L'influence de ces hommes qui l'appliquent est aussi plus forte et plus durable.

Mais nous devons, autant que nous pouvons le faire, — car nous ne pourrons jamais traiter Jésus d'une manière tout-à-fait désintéressée, si nous voulons le comprendre — laisser de côté nos opinions personnelles sur ce que Jésus devait dire, afin de constater d'abord ce qu'il a vraiment dit, pour rechercher ensuite quelle valeur cela a pour nous. J'ajoute que toutes les fois que nous nous sommes assurés de l'authenticité d'une

[1] Cf. aussi Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus.*

parole de Jésus qui nous scandalise et nous semble étrange à première vue, nous trouvons, ou nous trouverons, une nouvelle preuve que Jésus est plus grand que nos pensées. L'Eglise n'a rien à craindre du travail historique et critique sur la vie de Jésus, mais a beaucoup à en attendre. Le résultat du conflit entre les opinions traditionnelles des hommes sur Jésus et sa figure réelle, telle qu'elle ressort de l'évangile mieux compris, parce qu'il est étudié avec plus de méthode et plus de ressources, peut selon mon avis se caractériser exactement par les mots de Jean-Baptiste : « Il faut qu'il croisse et que je diminue. »

Nous verrons cette expérience confirmée par notre problème d'aujourd'hui.

II

Deux auteurs qui ne sont ni l'un ni l'autre théologiens de profession, mais dont la façon de traiter de l'enseignement de Jésus est, chacune à sa manière, très remarquable, ont nouvellement[1] exprimé sur l'interprétation littérale des commandements de Jésus dans le sermon sur la montagne, la même opinion que celle à laquelle notre examen nous a conduit. Tolstoï et Renouvier[2] admettent tous les deux que Jésus a voulu dire ce qu'il a dit. « Nous ne pouvons que prendre à la lettre la plus extrême des exigences de la morale de Jésus, celle qui interdit la défense personnelle : « Vous savez qu'on vous a dit : œil pour œil[3], etc. »

Mais ils en ont tiré des conclusions absolument différentes. Le grand moraliste russe insiste avec toute la force de sa foi sur la mise en pratique absolue des paroles de Jésus. C'est en évitant leurs exigences absolues que la chrétienté a foulé aux pieds son triomphe et son bonheur. Si nous voulons être appelés chrétiens, il faut supprimer immédiatement le serment, la dé-

[1] Ce travail a été lu dans la Société de théologie protestante de Paris, le 21 mai 1895.

[2] Renouvier, *Etude philosophique sur la doctrine de Jésus-Christ*. — *Année philosophique* 1893.

[3] *Liv. cit.* p. 68.

fense personnelle, la punition, la guerre, la dissolubilité du mariage, en faisant du sermon sur la montagne la loi des individus et des sociétés.

L'éminent philosophe français comprend qu'il est impossible d'introduire une telle morale dans la société présente. Donc ces paroles de Jésus montrent que sa morale n'est pas pour notre temps. Renouvier parle de « l'inadaptation de cette morale à une société qui veut vivre, sa convenance exclusive à des temps d'épreuve et d'attente, à la veille du jugement dernier[1]. » « La proximité de la fin du monde, ajoutée à la prévision très fondée que Jésus avait de son supplice et des persécutions auxquelles ses disciples devaient s'attendre, nous donne l'explication satisfaisante, la seule entièrement satisfaisante, du sacrifice absolu qu'il réclamait de quiconque, voulant suivre le Christ, devrait porter sa croix, et surtout de la morale de la charité absolue et de non-résistance au mal, prêchée dans le discours sur la montagne[2]. » « Au lieu de servir à une société qui doit durer, ces préceptes sont destinés à opérer la sélection finale des élus dans une société qui va mourir[3]. »

La différence dans l'appréciation de la morale de Jésus ne peut guère être plus grande. Tolstoï considère ces paroles avec l'obéissance du disciple, pour qui Jésus est devenu une autorité absolue. Renouvier les examine avec le regard critique de l'historien. A qui donner raison? Est-ce que nous sommes encore à Jésus, ou devons-nous en attendre un autre?

Les paroles de M. Renouvier nous ont déjà montré que cette différence dépend de l'idée qu'on se fait du royaume de Dieu dans l'enseignement de Jésus. Notre problème est étroitement lié à la discussion présente sur le caractère eschatologique de la prédication de Jésus, que M. Ehrhardt nous a exposée[4], et au sujet de laquelle il a donné son opinion si instructive et si remarquable dans son livre : *Der Grundcharakter der Ethik Jesu im Verhältniss zu den messianischen Hoffnungen seines*

[1] *Liv. cit.* p. 47. — [2] *Liv. cit.* pag. 55. — [3] *Liv. cit.* pag. 62.

[4] Voir : *La récente controverse sur l'eschatologie de Jésus en Allemagne*, par Eugène Ehrhardt, dans la *Revue de théol. et de phil.* de sept. 1895 (pag. 450-482.)

Volkes und zu seinem Messiasbewusstsein (Freiburg i. B. 1895.) Tolstoï attribue à Jésus un idéal tout à fait terrestre, Renouvier un idéal complètement transcendant. Il convient donc de jeter un coup d'œil sur cette discussion afin de découvrir le caractère général de la morale de Jésus, ce qui nous fera comprendre les commandements dont nous parlons ici.

C'est un grand progrès vers une conception moins abstraite et plus historique de la personne de Jésus, que d'avoir accentué le caractère eschatologique de son enseignement[1]. « Jésus n'a pas été un doctrinaire du progrès social[2]. » Jésus n'était pas du tout un moraliste ou un philosophe[3]. Il n'a pas parlé, avec la circonspection du philosophe proclamant des doctrines, d'un système qu'il aurait acquis péniblement par l'analyse critique. Ses paroles, dans le discours sur la montagne, coulent de sa bouche spontanément, comme bat le cœur. Et elles sont nées dans la situation personnelle la plus extraordinaire. Il se trouve à la veille d'une catastrophe. Son intérêt absorbant est la décision morale à prendre par les individus à la perspective de cette catastrophe. C'est pour cela que Jésus a retiré ses disciples des circonstances sociales ordinaires de la vie, et que lui-même a vécu — parmi les hommes, à la vérité, mais — hors de la société. Ses regards se portent vers un royaume à venir.

Mais quand M. Renouvier croit pouvoir en finir avec les paroles de Jésus en se plaçant à ce seul point de vue, c'est une manière de voir trop étroite qui se condamne elle-même par son appréciation inexacte de la valeur de la morale de Jésus pour nous. Ce qui n'est pas moins vrai, c'est que Jésus possédait quelque chose d'actuel et qu'il prêchait aussi pour le présent. Il interrogeait un jour ses disciples en disant : « Qui est-ce que les hommes disent que je suis ? » Ils répondirent :

[1] Voir surtout J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen 1892.

[2] Renouvier.

[3] Jacob, *Jesu Stellung zum mosaischen Gesetz*, Göttingen 1893, p. 1 : « Sittliche Ideale werden nicht von den Moralisten erdacht, sondern erwachsen in der Geschichte » (les idéals moraux ne sont pas créés par les moralistes, mais se produisent au cours de l'histoire).

« Jean le baptiseur; d'autres : Elie; et d'autres : l'un des prophètes. » Et il leur dit : « Et vous, qui dites-vous que je suis? » Et Pierre, répondant, lui dit : « Tu es le Christ. » Si Jésus n'avait fait que proclamer quelque chose à venir, il n'aurait été qu'un prophète[1]. Les autres, dont parlent les disciples, auraient eu raison contre Pierre, et beaucoup de modernes auraient raison contre nous qui, avec Luther, nous approprions la confession de Pierre sous une forme un peu modifiée : *Je crois que Jésus-Christ est mon maître*. Lorsque Jésus accepte le titre de Messie, il dit par là même que le royaume de Dieu est en quelque sorte présent. Nous ne pouvons pas nous défendre de l'impression que Jésus a vécu dans le présent, ayant des buts très positifs et trouvant sa joie parmi les hommes et dans la nature. Un exemple : lorsqu'il donne la règle : « Ne soyez point en souci pour votre vie, » etc., il ne la motive pas par la courte durée de ce monde; non, il dit : « Votre Père céleste sait que vous avez besoin de *toutes ces choses*, » « le lendemain prendra souci de ce qui lui appartient. » Et il laisse ses regards reposer avec joie sur les oiseaux, qui ne sèment pas, et sur les lis des champs, qui ne filent point. En ce qui concerne les intérêts positifs de cette vie, Jésus forme nettement opposition au sentiment eschatologique qui se reflète dans la littérature apocalyptique, et à Jean Baptiste. Plusieurs trouvaient même qu'il prenait trop de part aux jouissances de la vie : « Voici, disait-on, un mangeur et un buveur ! »

Nous n'avons bas besoin d'aborder ici la question de savoir comment ces deux choses : l'idéal transcendant et l'intérêt positif pour la vie humaine présente, se conciliaient dans la conscience de Jésus[2]. En nous pénétrant de sa vie, nous pourrons arriver à entrevoir tout au moins comment tout se tenait chez lui. Mais nous ne parviendrons jamais à faire une analyse psychologique satisfaisante de la personne de Jésus; car il était trop au-dessus de nous.

Pour notre sujet, il convient d'observer que le royaume de

[1] Cf. Ehrhardt.

[2] Voir les travaux de MM. Baldensperger, Schmoller, J. Weiss, Bousset, Ehrhardt.

Dieu *à venir* et la messianité *présente* n'étaient que les formes extérieures de la particularité religieuse de Jésus. Ces deux facteurs ont leur point de départ commun et leur unité dans sa conscience d'être le Fils de Dieu, son Père. L'étude plus féconde de l'évangile de Jean le montrera davantage; ce n'est qu'un emploi trop exclusif des synoptiques qui a pu cacher ce fait à certains de nos contemporains.

Nous pouvons exprimer l'unité des deux tendances de Jésus en disant[1] qu'il avait en lui un trésor transcendant à faire valoir dès cette vie en l'appliquant à la tâche de l'existence présente.

La morale de Jésus a ce même double caractère que nous avons constaté dans l'ensemble de son enseignement. D'un côté, ses commandements ont un cachet transcendant et étrange, qui ne semble pas convenir à l'imperfection de cette vie. Christophe Schrempf, le disciple de Sören Kierkegaard, dit du Nouveau Testament ce qui s'applique surtout au sermon sur la montagne : « Ce n'est pas un traité de morale élémentaire. C'est fausser les paroles de Jésus que d'en faire un manuel de vie tranquille et paisible en toute piété et honnêteté[2]. » Ainsi certains commandements de Jésus peuvent même devenir dangereux quand on veut, comme le fait Tolstoï pour les interdictions du serment et de la résistance au méchant, les introduire immédiatement dans la vie ordinaire de la société présente.

D'un autre côté, la morale de Jésus n'est pas fantastique et sans application à l'égard d'une société qui veut vivre. La meilleure preuve en est que la morale de Jésus a été l'inspiratrice de l'essor moral le plus grand et le plus fécond que l'histoire connaisse. Ce que nous appelons le côté transcendant de la morale de Jésus ne la rend pas temporaire, applicable tout au plus pour une secte eschatologique et fanatique, mais lui

[1] Comp. Ehrhardt, loc. cit., p. 102.

[2] *Die Wahrheit*, 1893, p. 49. — Schrempf admet même dans sa discussion avec Lange, qui voudrait remplacer la morale chrétienne par une morale patriotique, que l'enseignement moral doit commencer par être seulement patriotique pour devenir chrétien à un âge plus avancé.

ouvre un horizon infiniment plus vaste. Elle ne peut pas s'épuiser dans un certain moment de l'histoire, pour faire place à une morale plus élevée, mais elle peut servir à constituer le but éternel de l'humanité. Comme l'attente de la catastrophe à venir et la messianité présente ont leur fond commun dans le sentiment de filialité de Jésus, ainsi sa morale trouve son unité dans l'idéalité inouïe et intransigeante avec laquelle il proclame l'amour de Dieu et des hommes.

J'adopte les paroles de M. Bousset[1] : « Le détachement absolu de la prédication de Jésus de toutes les circonstances sociales conditionne en même temps la pureté et la précision avec lesquelles elle pose les fondements éternels de la vie sociale, les obligations toujours les mêmes des hommes entre eux dans leurs rapports les plus simples. »

Appliquons ce principe aux trois commandements de Jésus dans le sermon sur la montagne que nous avons ici en vue.

M. Ehrhardt a fait remarquer le caractère à double entente de la parole sur la non-résistance au mal. Elle peut s'entendre comme une règle utile à la société : l'amour l'emporte sur la haine par sa patience et sa grandeur mieux que par la force. Elle peut aussi être comprise comme un principe révolutionnaire et antisocial, exigeant l'abolition du droit de punir pour l'Etat et de celui de défense personnelle. La même observation s'applique aux deux autres commandements. L'interdiction du serment peut être interprétée comme un commandement de sincérité et de simplicité dans les relations humaines, mais on peut aussi en user en vue d'abolir une institution qui était, au temps de Jésus comme maintenant, un appui de la vie sociale. « Le mariage ne doit pas être rompu. » Voilà une prédication utile et nécessaire contre la légèreté et la dissolution ; mais elle pourrait quelquefois causer une difficulté morale de plus. Est-ce qu'il faut alors, avec Tolstoï, supprimer le serment, la justice punitive, etc. ? Sinon, quel jugement porter sur notre christianisme ?

Si notre foi était aussi grande que celle de Jésus, si le christianisme était dans notre société une force tout autrement

[1] Liv. cit., p. 72, 73.

puissante qu'elle ne l'est, cette question serait inutile. Quoi qu'il en soit, Jésus nous a donné lui-même la clef pour comprendre la situation de notre société en face de ses commandements. En discutant avec les pharisiens la question du mariage il a dit : « C'est à cause de *la dureté de votre cœur* que Moïse a écrit pour vous ce commandement », à savoir la permission de répudier la femme. Si les commandements de Jésus ne sont pas immédiatement applicables, c'est à cause de la dureté de nos cœurs, à cause du péché humain, de la faiblesse morale. La morale absolue ne peut pas être immédiatement réalisée dans la vie de l'Etat, parce que tous ne sont pas chrétiens. Nos législateurs sont obligés de faire comme le législateur d'Israël selon la parole de Jésus. Il faut admettre un principe pédagogique, qui veut éduquer pour tendre au but, au lieu du principe absolu qui parle par la bouche de notre Seigneur. Car Jésus n'a pas eu en vue l'Etat ; il n'a pas dirigé ses commandements contre les lois de la société humaine : il a parlé aux individus, il a placé l'homme seul en face de la catastrophe, c'est-à-dire en face de Dieu, en lui proposant l'idéal absolu.

Donc, si les lois humaines font usage de la force et du serment et permettent le divorce, il ne faut pas prétendre que cela soit chrétien, soit en recourant à une interpolation, comme fait le premier évangile, soit au moyen d'une interprétation qui donne aux paroles de Jésus un autre sens, destiné à lever la difficulté; mais il ne faut pas non plus éliminer la morale de Jésus comme étant eschatologique et inapplicable, à cause d'un fait qui lui donne au contraire sa grandeur unique.

C'est toujours, et surtout dans la vie morale, une méthode pernicieuse que celle qui consiste à diminuer les exigences pour augmenter les résultats. Il faut admettre que notre société n'est pas encore chrétienne, parce qu'elle est obligée de s'accommoder à la dureté du cœur humain, mais que nous reconnaissons dans la morale de Jésus le but suprême et positif auquel tendent tous les efforts du chrétien. Luther[1] a bien caractérisé la position du chrétien dans la vie de la société en ce qui concerne ces commandements : « Le chrétien, dit-il, vit

[1] Edit. d'Erlangen, tome XLIII, p. 141.

vis-à-vis de chacun en supportant tout pour lui-même, mais en même temps il vit comme étant dans ce monde, en employant et en pratiquant tout ce que nécessite le droit de l'état, de la ville, du citoyen, de la famille. Il veut, non pas renverser l'état social ni s'enfuir et abandonner le monde et ses obligations, mais en user tout en appartenant intérieurement à un état de choses différent. »

Ces paroles de Luther montrent que lui, qui a compris et apprécié comme personne la valeur morale de la vocation humaine, a reconnu aussi l'autre face de la vérité chrétienne, à savoir que le christianisme ne peut jamais être complètement réalisé dans la vie de la société humaine[1]. Notre vocation humaine ne saurait épuiser notre idéal chrétien. Notre société, comme telle, ne deviendra jamais le royaume de Dieu. Il y aura toujours un au delà. « Notre cité est dans le ciel. » Nos regards doivent être dirigés en avant, mais surtout en haut.

[1] W. Bousset, *Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judenthum*. Göttingen 1892, parle bien, p. 75-77, du danger que court la théologie moderne d'identifier le christianisme et la « culture. »

Page 76 : « Hier (von Jesu) wird ein Leben ganz in der Wirklichkeit der Dinge geführt, ohne Halbheit, ohne Rückwärtschauen, ein Leben in der unendlichen Furcht vor dem Richter der Lebendigen und Toten, in unendlichem Vertrauen auf den himmlischen Vater, in Gehorsam lauschend auf seine Stimme, in Liebe die Jünger hineinziehend in seine Welt. Lasst es nur einmal Sabbatstille werden, nur einmal die Blicke der Menschen ganz voll und allein auf die letzte Wahrheit und Wirklichkeit gerichtet sein, die Arbeit, das Sorgen im Diesseits wird sich schon ganz von selbst geläutert, verklärt wieder einstellen. ». — « Ici (par Jésus) une vie est vécue entièrement dans la réalité des choses, sans partage, sans regard en arrière, une vie dans la crainte absolue devant le juge des vivants et des morts, dans la confiance absolue au Père céleste, en écoutant dans l'obéissance sa voix, en attirant par l'amour ses disciples dans son monde à lui. Laissez seulement s'établir le calme du sabbat, laissez une fois les regards des hommes se diriger entièrement et exclusivement vers la suprême vérité et la réalité finale, le travail, le souci, dans le monde présent, se retrouvera de lui-même, mais épuré, transfiguré. » — Voir aussi W. Herrmann, *Gottesdienstliche Vorträge*, Freiburg i/B., 1892, p. 49 : « Jedes neu erstehende Geschlecht sieht sich durch Christus vor dieselbe unendliche Aufgabe gestellt, und muss erfahren, dass er allein es ist, der uns emporführt. » « Chaque génération nouvelle qui surgit se voit placée par le Christ en face de la même tâche infinie, et doit faire l'expérience que c'est lui seul qui nous élève au-dessus de ce monde. »

LE ROLE SOCIAL DE L'ÉGLISE A TRAVERS LES SIÈCLES

PAR

AD. HARNACK[1]

En 1694, H.-A. Franke fut profondément impressionné par cette parole de saint Paul : « Dieu peut faire que, possédant en toutes choses de quoi satisfaire vos besoins, vous ayez encore en abondance pour toute bonne œuvre. » Elle ne quitta plus son esprit et devint le levier de son activité. Dès lors plus d'une œuvre dont la réalisation paraissait impossible a été accomplie dans la ferme confiance qu'exprime le mot de l'apôtre. Aujourd'hui, après deux siècles écoulés, nous nous trouvons de nouveau à un moment où nous avons tout particulièrement besoin de cette confiance. Non que, comme au temps de Franke, l'Eglise néglige ses devoirs de charité chrétienne, mais parce que la tâche même s'est modifiée sous nos yeux et nous apparaît à la fois si nouvelle et si grande, que tous les moyens employés jusqu'ici semblent insuffisants. C'est pourquoi il est

[1] Nous donnons sous ce titre la partie historique d'un remarquable travail présenté par M. Ad. Harnack, en mai 1894, au congrès social évangélique de Francfort-sur-le-Mein, puis inséré dans les *Preussische Jahrbücher*, et, avec d'autres études de l'auteur et de M. Hans Delbrück, dans un volume intitulé : *Evangelisch-Social*. Elle paraît ici avec l'autorisation de M. Harnack et de l'éditeur de ces deux publications, M. H. Walther, à Berlin. La traduction en a été difficile par suite de l'extrême concision du style et de nombreuses répétitions de termes que n'autorise pas la langue française. Maintes indications, très succinctement formulées, auraient eu besoin de développements ou de commentaires, mais le fil général des idées et des faits est facile à suivre.

H. TRABAUD.

indispensable de se faire une idée claire et nette de l'ensemble de la situation, d'avoir le but droit devant les yeux et de se rendre compte des ressources dont nous disposons. Comme il s'agit d'appliquer l'Evangile aux circonstances actuelles, on conçoit le radicalisme de ceux qui voudraient qu'on ne s'attardât pas à considérer le passé. Le bon pilote, en effet, doit porter son regard en avant et non en arrière. A se diriger d'après l'histoire, on risque de juger impossible ce qui n'est que difficile et de paralyser ainsi toute initiative courageuse. D'autre part, l'histoire n'éclaire pas le chemin qui est devant nous. Néanmoins il est hors de doute que son aide est nécessaire pour déterminer la mission sociale qui s'impose maintenant à l'Eglise ; car elle rend constamment le service de montrer les écueils et les abîmes à éviter. Ensuite l'Eglise en tant qu'institution charitable a ses racines dans l'histoire. A moins de ne faire aucun cas de tout ce qu'elle a appris au cours de son développement et de ce qu'elle possède, elle doit donc se décider à y rattacher les nouvelles conquêtes à faire.

Avant de passer à l'étude de sa mission, il est bon de remarquer un fait qui doit nous remplir d'espérance et de joie. Si de nos jours, dans tout le monde civilisé, on se préoccupe des lois économiques, des rapports du capital avec le travail, c'est que l'œuvre humanitaire est déjà en grande partie accomplie. Il n'y a pas si longtemps qu'en Europe la culture, la justice, la reconnaissance de la dignité humaine n'existaient que pour quelques milliers d'individus, tandis qu'il n'y avait ni droit, ni instruction pour la masse, qui gémissait sous une terrible oppression et dont toute l'existence n'était qu'une grande misère. Aujourd'hui, par contre, du moins chez nous, tous les citoyens sont égaux devant la loi ; tous jouissent devant les tribunaux de la même protection, l'esclavage et le servage ont disparu, une bonne mesure de connaissances est accessible à chacun, le travail enfin est estimé comme il doit l'être. Sous bien des rapports, la liberté, l'égalité et la fraternité ne sont plus de vains mots, mais forment les conditions réelles de notre existence personnelle et sociale, les piliers de l'édifice auquel nous travaillons. Tout cela a été réalisé en

quelques générations. Le progrès est immense et il serait puéril de le mettre en question.

Mais nous entendons déjà l'objection : que vient-on nous parler de cette liberté, de cette égalité, de cette fraternié tant vantées ? L'histoire ne s'est-elle pas moquée de nous avec elles? ne nous menacent-elles pas de la domination de la foule inintelligente et ne sont-elles pas, d'autre part, illusoires, tant que le travail dépend du capital et ne le possède pas lui-même? En fait, dit-on, l'ancien état d'oppression subsiste toujours, quoique sous d'autres formes ; il s'est même aggravé. Le pire des esclavages a fait son apparition : celui du salariat; l'égalité des droits, à laquelle d'ailleurs le capital porte sans cesse atteinte, n'est qu'un bien négatif; la culture enfin est pour le grand nombre une ressource dont il ne peut tirer parti. En théorie nous sommes égaux ; mais comme auparavant c'est une minorité qui vit aux dépens de l'immense majorité, rongée, elle, par les soucis. Aussi ne voit-elle dans les droits qu'elle a conquis qu'un misérable acompte ou qu'une amère ironie jetée sur sa situation désespérée.

Ceux qui tiennent ce langage n'ont pas entièrement tort, mais ce n'est pas à dire qu'ils aient raison. Ces biens considérés comme l'apanage de tous peuvent n'être que des amorces et le sont, il est vrai, encore en partie. Mais que l'on essaie seulement de les retirer ou d'en faire abstraction ! Ce sont de grandes et durables conquêtes qui ne perdent rien de leur valeur parce qu'elles n'ont pas atteint toute leur portée ; elles n'en constituent pas moins de réels avantages, quand bien même elles ont eu jusqu'ici pour conséquence de rendre la situation économique plus tendue. Nous ne pouvons plus aller en arrière et quiconque l'entreprendrait serait justement blâmé. Réjouissons-nous donc de nos gains, qui étaient encore un rêve il y a quelques générations. L'histoire ne doit pas abattre notre courage, mais fortifier notre confiance.

Après ces remarques préliminaires, jetons un coup d'œil sur sa marche. Mais nous avons préalablement à résoudre la question de savoir quelle est en principe la position de l'Evan-

gile en face des institutions sociales. Ensuite nous parcourrons les phases de l'histoire de l'Eglise.

I

L'Evangile est le message des biens impérissables. Il apporte les forces de la vie éternelle. Il parle de repentance et de foi, de nouvelle naissance et de régénération. Son but n'est pas d'améliorer, mais de sauver. C'est pourquoi il veut conduire l'individu jusqu'à un point d'arrêt d'où il domine les fluctuations du bonheur et de la misère terrestres, la richesse et la pauvreté, le pouvoir et la servitude. C'est ainsi qu'il a été compris dès le début et dans tous les temps par les chrétiens sérieux et si l'on s'en fait une autre idée, on le méconnaît et ne lui rend pas l'honneur qui lui est dû. Cette indifférence pour tout ce qui tient à la terre provient de la certitude de la vie éternelle. Essentielle au christianisme, elle est le résultat d'une double disposition que l'on peut formuler en ces termes : « Ne craignez rien, ne vous mettez pas en souci ; les cheveux de votre tête sont comptés, » et « n'aimez point le monde, ni les choses qui sont dans le monde. » Dès lors il en résulte deux tendances, l'une quiétiste, l'autre radicale ou subversive. Il ressort de là que l'Evangile implique un problème : car il est évident que ces deux tendances peuvent entrer en conflit. Bien plus, la tendance radicale elle-même peut, si elle se manifeste isolément, le faire sous deux formes : ou comme une rupture décidée avec le monde, ou comme une tentative d'en annihiler les institutions, toutes entachées de souillure, et de préparer l'avènement d'un nouvel état de choses. Nous verrons par l'histoire comment la chrétienté a différé l'accomplissement de sa tâche, en s'attachant trop exclusivement tantôt à l'une, tantôt à l'autre de ces tendances, au lieu de les équilibrer l'une par l'autre dans sa propre vie.

Mais ce même Evangile, qui prêche une sainte indifférence à l'endroit de ce qui touche à la terre, renferme encore un un autre principe fondamental, celui d'aimer son prochain comme soi-même, et nous procure les dispositions nécessaires

pour y être fidèles. Aussi bien l'Eglise primitive offre-t-elle l'aspect d'une alliance fraternelle et cette forme lui est-elle essentielle : ainsi l'amour du prochain est à côté de la confiance en Dieu la religion elle-même. Aux éléments précédents vient donc s'ajouter un élément social, impulsif. Car nulle part dans l'Evangile il n'est dit que notre rapport avec nos frères doive être réglé par la « sainte indifférence » que nous venons de noter. Elle a sa valeur bien plutôt pour l'âme isolée dans ses rapports avec le monde, ses biens et ses maux. Mais partout où il est question du prochain, l'Evangile l'ignore et ne prêche qu'amour et miséricorde. Il unit aussi et enlace d'une manière indissoluble la misère matérielle du prochain et sa misère spirituelle. Il ne fait pas dans ce domaine de distinction subtile entre l'âme et le corps ; il n'y a pour lui qu'une maladie et qu'une misère. « J'ai eu faim et vous m'avez donné à manger, j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire.... Les aveugles voient, les boiteux marchent.... et l'Evangile est annoncé aux pauvres, » tels sont les signes auxquels on peut reconnaître la réalisation des promesses de Dieu. Enfin, dans l'histoire du jeune homme riche, l'Evangile selon les Hébreux s'exprime en ces termes : « Vois combien de tes frères, enfants d'Abraham, gisent dans la saleté et meurent de faim, tandis que ta maison regorge de biens et que rien n'en sort pour eux ! » Impossible d'indiquer d'une manière plus simple et plus expressive le devoir de venir en aide avec toutes les énergies de l'amour au nécessiteux et au misérable. A cela vient s'ajouter le plus sévère avertissement à l'adresse des privilégiés des biens de ce monde: comme l'Evangile suppose que, dans la règle, la richesse rend impitoyable et mondain, il leur représente cette richesse si dangereuse comme leur imposant la plus lourde des responsabilités.

Un nouveau spectacle s'offrait au monde : jusqu'alors ou la religion s'était pliée à l'état de choses existant ou, quand elle avait pris vis-à-vis de lui une attitude hostile, elle avait bâti dans les nuages ; maintenant elle se pose une tâche nouvelle : faire peu de cas des besoins et de la misère aussi bien que du bonheur d'ici-bas, et cependant parer à toute infor-

tune; lever avec foi et courage la tête vers le ciel, et cependant travailler de tout son cœur, par la parole et par les actes, au bien de ses frères sur la terre. Cette tâche n'a jamais été complètement perdue de vue par la chrétienté; celle-ci n'a cessé d'avoir la conviction qu'aucun ordre social n'oppose à son œuvre un obstacle absolument insurmontable, mais aussi ne peut la décharger de ses devoirs.

Mais l'Evangile ne renferme-t-il pas quelque chose de plus, n'embrasse-t-il pas une doctrine précise sur les biens terrestres et un programme économique et social déterminé ? On se l'est bien figuré au temps de l'ancienne Eglise, au moyen âge et de nouveau à notre époque, mais c'est à tort. Il n'est possible de trouver dans l'Evangile, dans le Nouveau Testament, des lois politiques et sociales qu'en considérant celui-ci comme un code, et c'est là une entreprise arbitraire qui ne peut manquer de bientôt échouer. Elle est arbitraire, parce que notre religion est une religion de liberté et que les devoirs qui en découlent se présentent à chacun comme des problèmes individuels et à chaque époque sous un angle particulier. Elle ne peut qu'échouer; car les données économiques du Nouveau Testament étant discordantes, on ne saurait en tirer un système. Faut-il, comme le jeune homme riche, vendre tout ce qu'on possède, ou bien se borner à ne pas s'amasser des trésors sur la terre, ou encore, avec l'apôtre Paul, garder ce que l'on a et ce que l'on vous donne, mais lui assigner une destination charitable? Est-il défendu au chrétien de jamais être arbitre dans une question d'héritage? Ne lui est-il permis de se mettre en dépense que pour une onction ou ose-t-il le faire pour autre chose? Peut-il avoir une caisse ou non? « Travaille et ramasse-toi quelque chose avec l'œuvre de tes mains pour avoir de quoi donner à celui qui est dans le besoin, » voilà l'essentiel et il importe de résister sérieusement à la tentation de faire endosser à l'Evangile un autre principe social que celui-ci: « Vous devez rendre compte à Dieu de tous les dons que vous avez reçus, et par conséquent aussi de ce que vous possédez; vous devez l'employer au service du prochain. »

Ce qui, dans l'Evangile, dénote une autre tendance ne le

fait qu'en apparence, ou appartient au jugement individuel, ou encore est conditionné soit par la situation économique de l'époque, bien moins compliquée que la nôtre, soit par les circonstances historiques. Il ne faut pas comparer un temps où le capital se réduisait à ce qu'on serrait dans ses greniers et était improductif, avec un temps où l'on considère comme un devoir sacré de travailler pour l'avenir.

Mais inversément, du fait que l'Evangile ne renferme pas de règles économiques fixes, il ne s'en suit pas que le domaine des intérêts matériels doive être indifférent au chrétien. Au contraire, quand il voit qu'un régime est devenu une cause de misère pour ses frères, il a l'obligation de chercher à y remédier ; car c'est d'un Sauveur qu'il est le disciple. Si quelqu'un tombe à l'eau, il suffit de le repêcher pour le secourir. Mais pour arracher à sa position un malheureux enfermé dans une maison en flammes, il faut éteindre le feu. Libre à chacun de discuter si c'est là du christianisme social, ou du christianisme pur et simple, ou tout uniment un devoir d'humanité. Peu importe, pourvu que la charité sache que partout elle doit ainsi prêter assistance et qu'elle ne s'en fasse pas faute.

Pour venir en aide au prochain et obvier à l'indigence et à la misère, l'Eglise a, dès le début, usé de trois moyens qui sont encore aujourd'hui ceux dont elle dispose. Tout d'abord, elle aiguisa la conscience individuelle et forma ainsi des hommes nouveaux, au caractère fortement trempé, et pénétrés jusqu'au fond du cœur de l'esprit de sacrifice. C'est là l'essentiel. La voie qu'elle suivit pour arriver à ce résultat ne fut pas toujours la même : elle agit tantôt du dedans au dehors, tantôt du dehors au dedans, suivant en cela la double méthode du Maître. Mais toujours elle tendit à former des personnalités consacrées, à produire et à rendre visible la vertu de l'amour agissant d'individu à individu. Le règne de Dieu ne s'édifie pas au moyen d'institutions, mais d'hommes vivant dans la communion avec Dieu et se dévouant avec joie pour autrui, chacun pour ce qui le concerne.

Le second moyen mis en œuvre par l'Eglise fut de constituer ses communautés en une union solide et efficace, fondée et

maintenue par l'amour fraternel ; car sans un pareil lien tous les efforts restent isolés. L'Eglise n'a jamais oublié qu'il est une condition indispensable de son existence sur la terre ; mais c'est au commencement de son histoire qu'il fut le plus fort ; nous verrons combien il s'affaiblit dans la suite.

Nous en venons au troisième moyen qu'elle employa pour remplir sa mission charitable. La religion ne se développe pas libre de toute attache. Même retirée du monde, elle doit entrer en rapport avec l'ordre social qu'elle y trouve, ordre dont la constitution, bonne ou mauvaise, ne lui est, nous l'avons vu, pas indifférente. En un temps où règnaient l'extorsion et la violence, unies à l'esclavage et à une oppression tyrannique, les apôtres ont, il est vrai, exhorté les croyants à ne se soucier de rien ; mais ceux-ci n'en ont pas moins dès l'abord commencé à agir sur les institutions, pour en faire disparaître le désordre moral, le péché dont elles portaient la marque, donnant ainsi aux hommes un exemple propre à les remplir de confusion et à les stimuler. Quelques dizaines d'années après, les apologètes chrétiens se tournent déjà vers les empereurs, avec leurs suppliques, et vers la société païenne, avec leurs écrits : ils réclament l'abolition des abus les plus grossiers et des crimes officiellement reconnus. Mais, autant qu'on peut en juger, ils ne dépassent pas une limite bien déterminée : il ne leur vient pas à l'esprit de proposer des réformes économiques ou de toucher à des institutions telles que l'esclavage. Ce qu'ils réclament c'est que les vices et les infamies soient extirpés et considérés, même par la conscience grecque et romaine, comme condamnables et déshonorants. Dans un siècle où l'on était moins sensible que jamais à l'indigence et à la misère, ils estiment que, même sous l'oppression et les maux de toute sorte, l'image de Dieu dans l'homme ne doit pas disparaître, qu'elle est souillée par la boue de la sensualité, que par conséquent l'on ne doit plus tolérer des coutumes publiques de nature à lui porter atteinte : ainsi la débauche autorisée et privilégiée, la prostitution dans toutes les classes, le meurtre domestique, l'exposition des enfants. C'est là un point très important. On reproche de notre temps au christianisme de

n'avoir jamais, au cours de son histoire, pris l'initiative de réformes économiques. Même quand cette assertion, formulée d'une manière aussi générale, se trouverait juste, elle ne serait pas un reproche, étant donnée la nature spécifique de la religion. Il lui suffit, en effet, de préparer les esprits aux grandes transformations et aux bouleversements sociaux, de pressentir les nouvelles obligations morales qu'ils entraînent, de savoir s'en accommoder et de trouver le point où, avec les ressources dont elle dispose, elle peut utilement agir et travailler. Une religion qui a pour but le salut de l'âme et le changement de l'homme intérieur et qui, en présence de la puissance du mal, fait peu de cas des rapports extérieurs, une telle religion ne peut intervenir qu'en suivant les variations de ces rapports, et n'est pas qualifiée pour diriger le mouvement économique.

Après quoi, il est vrai, tout n'est pas dit. On ne peut nier que le grand danger des églises établies ait toujours été de devenir indolentes, conservatrices dans le mauvais sens du mot, et de mettre leur paresse à l'abri des plus hautes pensées de la foi. Au lieu de tendre une main secourable au frère pauvre et malheureux, on lui prêche la « sainte indifférence, » qui ne doit diriger l'individu que dans la manière d'envisager son propre sort sur la terre. Déjà aux jours où fut écrite la lettre de Jacques, les chrétiens disaient à leur frère dans le besoin : « Dieu t'assiste ! » mais ne lui donnaient rien. Dès lors on exploita souvent le caractère de la religion, qui nous oriente vers le monde à venir, en oubliant l'amour dans celui-ci.

Il n'est pas étonnant que ce mauvais quiétisme ait dès le début provoqué comme contre-partie des tendances subversives. Si c'est l'indifférence en ce qui concerne les biens terrestres, et non l'amour, qui doit régler les rapports avec le prochain, de pareilles tendances, qui visent au partage entre tous et au nivellement de ces biens, sont au moins aussi justifiées que celles qui rejettent tout ce qui tient à la terre. Le monde antique avait, d'ailleurs, légué à l'Eglise l'idée fantaisiste d'une organisation communiste de la société, et cette idée n'a cessé de l'accompagner comme une ombre tantôt faible, tantôt épaisse. On la rattacha à celle d'une vie à l'écart du

monde qu'on fuyait et au réalisme des espérances eschatologiques qu'on nourrissait, et déclarant ainsi la guerre à la « sainte indifférence, » on considéra sa réalisation comme la meilleure issue de l'œuvre sociale du christianisme. Présentée naïvement, jamais réalisée parce qu'elle est impraticable, elle a eu pour effet, — et ce fut là son utilité, — de secouer la chrétienté de sa paresse, d'attirer son attention sur les déficits de l'ordre social existant et de modifier dans un sens plus large la notion absolue de la propriété en honneur dans le monde romain. Mais plus grands ont été ses inconvénients que ses avantages. Ceux qui voulurent s'y conformer ou seulement y prêter l'oreille perdirent le sens des devoirs prochains, furent aveuglés sur les progrès réalisables, en vinrent à rabaisser l'œuvre toute simple de la miséricorde personnellement éprouvée et pratiquée, pour lui préférer des formes sociales au moyen desquelles on devait venir à bout de toutes les misères, tandis qu'en réalité on fit tout le contraire et profana la religion, en prétendant faire descendre le ciel sur la terre. Ajoutons que les périodes de l'histoire de l'Eglise où l'on se rapprocha le plus des théories communistes furent celles où, religieusement parlant, on fut le plus égoïste. Car le plus puissant mobile du communisme ne fut jamais l'amour fraternel, mais tantôt un désir de fuir le monde incompatible avec la sollicitude pour autrui, tantôt une soif de bien-être terrestre qui se trompait elle-même avec l'illusion de réaliser ici-bas la perfection d'en haut.

Nous avons essayé d'indiquer à grands traits la position de la religion chrétienne en face des questions sociales, et en même temps de faire toucher du doigt les points où, son caractère spécifique ayant été méconnu, il devait en résulter de fâcheuses conséquences. Jetons maintenant un regard sur l'histoire.

II

Pour décrire l'attitude de la chrétienté primitive en présence des problèmes sociaux il faut avant tout distinguer entre les paroles, les prédications d'une part, et les actes, les faits de

l'autre. En théorie, on se laisse volontiers aller aux extrêmes et les dispositions que l'on manifeste sont dominées par la « sainte indifférence » et par la pensée de la prochaine fin du monde. De là des expressions comme celles-ci : « Que personne ne considère quoi que ce soit comme lui appartenant en propre. Nous avons tout en commun. Abandonnez tous vos biens terrestres. » Dans les moments de grande souffrance et de persécution aiguë, les actes étaient ici et là conformes aux paroles : c'est ainsi qu'il arrivait aux membres d'une église particulière, conduits par un homme fanatique, de vendre effectivement tout ou de se retirer au désert. En Asie mineure, des prophètes enthousiastes réussirent même durant une période de dix à vingt ans à faire sortir du monde des milliers de chrétiens, des communautés entières et à briser l'ordre naturel des choses. Dans de petites congrégations hérétiques, pour ne pas parler de l'essai tenté à Jérusalem, sur lequel nous n'avons pas de rapport clair, il y eut des essais d'organisation communiste, nettement inspirés par le modèle de Platon. Mais ces apparitions isolées ne constituent pas la règle. Dans son courant principal, la vie ecclésiastique est bien plutôt calme, vigoureuse, consciente du but à poursuivre et même sobre dans le meilleur sens du mot. Dans les écrits les plus considérés et les plus répandus, nous lisons des développements comme celui-ci[1] : « Puisse le corps entier de l'Eglise trouver son salut en Jésus-Christ, et que pour cela chacun se soumette à son prochain selon le don qui a été conféré à celui-ci par grâce ! Que le fort ne néglige pas le faible, que le faible accorde au fort l'estime qu'il lui doit ! Que le riche soutienne le pauvre, que le pauvre remercie Dieu de lui avoir donné quelqu'un pour subvenir à ce qui lui manque ! Que le sage montre sa sagesse non pas en paroles, mais en bonnes œuvres ! Que celui qui est humble ne se loue pas lui-même, mais laisse à d'autres le soin de rendre témoignage à son humilité ! Que celui qui vit dans le célibat n'en tire pas gloire, mais reconnaisse que c'est d'un autre qu'il tient la continence ! » Quoi de plus pondéré que ces exhortations !

[1] Lettre de l'Eglise de Rome à celle de Corinthe.

Mais il est à coup sûr un point sur lequel tous les chrétiens dignes de ce nom n'admettaient pas de compromis : ils faisaient résolument front contre le culte des idoles, contre l'obscénité et les plaisirs grossiers, contre la cruauté, l'inhumanité qui les entouraient. S'abstenir de tout cela et se maintenir purs, c'était pour eux la meilleure manière de résoudre la question sociale. Combattre contre ce monde de péché, souffrir et mourir pour ne pas être enlacés dans ses pièges, tel était leur principe fondamental. Dans ce combat ils sont allés parfois jusqu'à s'élever contre tout ce qui touche aux sens, estimant qu'il est préférable pour l'homme de mépriser ce qui en lui tient à la terre plutôt que d'être déshonoré par cette partie de son être. Ne raillons pas ces ascètes et ces martyrs ; ils ont soutenu une lutte dont nous tous recueillons encore les fruits; ils mouraient pour faire disparaître la corruption du monde ou la forcer du moins à ne pas s'étaler au grand jour, et extirper ainsi ce qu'il y avait de plus ignoble et de plus vil de la culture dont nous sommes les héritiers. D'excellents philosophes avaient admirablement parlé et écrit sur la dignité de l'homme. Mais ils ne s'en étaient pas moins accommodés du culte des faux dieux et n'avaient montré de vertu puritaine ni en présence des idoles ni en face de l'immoralité publique. Maintenant entrait en scène une société religieuse dont les membres conformaient vraiment leur vie aux principes qu'ils proclamaient : savoir la dignité de l'âme immortelle et le titre d'enfants de Dieu conféré aux hommes.

A côté de la pureté morale, elle avait à sa base l'amour fraternel. Chez elle, tout était subordonné au désir de réunir chaque communauté et la chrétienté tout entière en un peuple de frères, qui fût vivant et agissant au dedans et au dehors. Toute l'organisation des Eglises, en tant qu'elle comprenait des évêques et des diacres, est née de cette aspiration et s'est développée, pour atteindre son but, avec une vigueur non moins remarquable que la variété des formes qu'elle a su revêtir. L'alliance fraternelle des chrétiens devait embrasser non seulement l'adoration commune de Dieu, mais toutes les relations de la vie. Jusqu'alors on n'avait rien vu de pareil à

cela ; tout au plus pouvait-on y comparer les synagogues dispersées dans l'empire, mais leur sphère d'influence était restreinte par le particularisme national et le lien qui unissait leurs membres était plus faible. Au sein de l'Eglise, les nations, les classes, les conditions étaient mises sur le même pied au point de vue religieux. On vit bientôt se manifester quelle égalité il y a dans la possession commune de biens spirituels, éternels. Même les plus hautes charges ecclésiastiques furent conférées à des esclaves. On protégea aussi l'honneur et la dignité de la femme. De quelle délicatesse à l'égard des esclaves du sexe faible ne témoignent pas quelques actes de martyrs! La chasteté était le trait principal de cette vie loin du monde. Mais par dessus tout, l'Evangile fut vraiment prêché aux pauvres, c'est-à-dire que pour la première fois une religion spirituelle fut rendue accessible à tous, même aux classes les plus humbles. Pour se convaincre de ce qu'il y avait là de nouveau, il suffit de lire les écrits polémiques de Celse et d'Origène; le philosophe païen ne peut faire autrement que de l'avouer, mais il trouve aussi dans l'ordre que Platon n'ait écrit que pour les esprits cultivés et les âmes pures ; car seuls, selon lui, les aristocrates sont capables d'aborder de pied ferme les plus hautes questions. En opposition à ce point de vue, les chrétiens voient le sceau de la supériorité et de la vérité de leur religion dans le fait qu'elle s'adresse aux hommes de toutes les couches sociales; elle n'est pas seulement la religion de la miséricorde, mais aussi celle de l'humanité. Le dix-huitième siècle n'a fait que retrouver ce que le second siècle chrétien avait déjà possédé.

Phénomène digne de remarque, l'exercice de la bienfaisance fut mis dans le rapport le plus étroit avec le culte. Avec les dons du ciel on recevait ceux de la terre; en s'engageant à offrir à Dieu corps et âme en sacrifice vivant et vrai, on sacrifiait en même temps les biens de ce monde pour ses frères. Quel encouragement il y avait là à donner! et qui aurait eu à rougir de recevoir des dons qui lui venaient, pour ainsi dire, de la main de Dieu? Une table dressée comme autel servait de lien entre l'expression de l'amour de Dieu et celle de l'amour du

prochain. C'était l'âme du « système, » que les païens admiraient et qui était le meilleur moyen de propagande à côté de la bienfaisance privée. « Quand l'un d'entre eux souffre, tous se sentent atteints, » atteste le caustique Lucien. Il n'y avait encore aucune institution officielle ; mais la communauté tout entière fonctionnait comme une institution libre de charité fraternelle et d'assistance.

En outre, le devoir du travail fut fortement inculqué dans les esprits. Non qu'on reconnût dans le travail une bénédiction particulière, mais on y voyait un devoir qui allait sans dire. C'est pourquoi on devait en procurer au frère pauvre qui se trouvait inoccupé. « Au malade des secours, au bien portant du travail, » lit-on dans un ancien écrit. Ce n'était pas là une prescription légale, mais une obligation morale. Personne ne songeait alors à des mesures destinées à prévenir d'une manière générale la pauvreté. On se contente de la considérer comme un triste sort qu'il faut adoucir par des aumônes. D'autre part, la profonde défiance à l'égard du mammon injuste ne poussait jamais ou presque jamais à s'en défaire pour des raisons de principe. La richesse aussi était un sort fâcheux, dont il fallait écarter ou du moins atténuer par la charité les graves conséquences.

Les institutions politiques, juridiques et économiques existantes étaient en partie reconnues, en partie seulement supportées. Le sujet doit respecter l'empereur et l'autorité, l'esclave son maître ; en revanche, le maître chrétien doit voir dans l'esclave son frère. De même que dans le christianisme primitif on ne constate aucune tendance républicaine, il ne s'y manifeste aucune aspiration vers l'émancipation des esclaves. A quoi il faut ajouter que Tertullien même n'estime pas encore qu'un empereur puisse être chrétien, et que l'esclavage était considéré comme appartenant aux institutions destinées à disparaître avec le monde mauvais lui-même.

Le chrétien doit autant que possible abandonner la vie publique et politique ; jusqu'à quel point il peut y participer pour l'améliorer, c'est sur quoi l'on n'était pas d'accord, et dans la pratique les uns agissaient d'une manière, les autres

de l'autre. En tous cas, ce qu'on pouvait arranger et trancher au sein de la communauté n'était pas porté au forum et il allait de soi que dans les affaires matrimoniales et familiales, l'Eglise suivait la loi chrétienne.

Au cours du second siècle s'accomplit lentement une transformation qui eut de graves conséquences. Au début, il y avait eu des missionnaires et des docteurs libres qui s'imposaient spontanément certaines abstinences à cause de leur vocation, tout en jouissant de certains droits et de certains honneurs; bientôt ils disparaissent pour faire place à des conducteurs spirituels revêtus d'un mandat officiel et choisis par la communauté. Ceux-ci prirent sur eux une partie des obligations particulières auxquelles se soumettaient les docteurs et on leur attribua une moralité supérieure; ils héritèrent aussi des droits de leurs prédécesseurs et devinrent toujours plus les chefs des communautés. Quant à ces dernières, par suite de leur accroissement elles perdirent leur caractère primitif, qui reposait sur la libre collaboration des charismes individuels, pour n'être bientôt plus que des troupeaux passifs dirigés par ces chefs; à leur tête était l'évêque. Cette évolution était naturelle et nécessaire, mais elle donna lieu à deux travers qui jusqu'alors avaient été comprimés: la paresse des uns et l'esprit de domination des autres, qui ne tardèrent pas à avoir en mains tous les pouvoirs et aussi la fortune de l'Eglise. Il en résulta aussi une nouvelle distinction au sein des Eglises, distinction tout à fait indépendante des qualités religieuses et morales de leurs membres.

Un autre point mérite de fixer l'attention : les aumônes ne furent plus données par amour fraternel; mais on considéra comme quelque chose de méritoire en soi de se dépouiller d'une partie de son avoir. Le désir de fuir le monde commence à inspirer la charité. Bien que l'on doive se garder de porter là-dessus un jugement trop sévère, — la foi vivante en un monde et en un bonheur à venir est toujours un acte moral, et c'est cette foi qui est ici à la base, — on ne peut méconnaître que les vues égoïstes et aussi l'idée fausse du mérite des œuvres ne font pas non plus défaut. (*A suivre.*)

BULLETIN

THÉOLOGIE

P. Kölbing. — Jahresbericht des theologischen Seminariums der Brüdergemeine in Gnadenfeld vom Studienjahr 1895-1896. — Gnadau, Unitätsbuchhandlung. Grand in-8°, 65 pages.

Le présent rapport du Séminaire théologique de l'Eglise morave est le premier qui ait été livré à la publicité. Il doit cet honneur à une décision du Synode de 1894, qui a décrété des rapports publics et réguliers auxquels doivent se joindre des travaux scientifiques propres à faire connaître l'esprit de l'enseignement.

A en juger par le travail de M. le professeur Kölbing, il faut se réjouir de cette entrée en scène. Elle nous permettra de mieux connaître le mouvement des esprits au sein d'une communauté qui, malgré ses attaches historiques avec le piétisme, est bien la plus large et la moins dissidente que nous connaissions. Le Séminaire, du reste, a déjà toute une histoire, et cette histoire n'est pas sans gloire. Fondé au siècle dernier, à Barby non loin de Halle, il fut transféré en 1818 à Gnadenfeld, dans la Haute-Silésie. La maison n'est pas sans quelques analogies avec le Séminaire de Tubingue, qui est peut-être en ce siècle la plus riche pépinière de penseurs, de théologiens et d'historiens dont se vante à juste titre l'Allemagne savante. Sans atteindre à cette notoriété, l'école morave peut revendiquer quelque gloire. Schleiermacher, le créateur de la théologie moderne, fit à Barby ses premières études (1785-1787). Bien que, dans la suite, il se soit taillé son propre et grandiose chemin, sensiblement différent de celui des *Herrnhutes*, il a conservé toute sa vie un reconnaissant souvenir des impressions

religieuses reçues dans ce milieu. Gnadenfeld a eu parmi ses maîtres Herrmann Plitt, l'auteur connu d'un classique et bel ouvrage sur la théologie de Zinzendorf. G. Class, qui enseigne avec autorité la philosophie à Erlangen, doit à l'école ses premières expériences professorales.

Ceux-là, du reste, qui voudront bien méditer l'étude de M. Kölbing y verront à quel degré les préoccupations contemporaines inspirent les maîtres du Séminaire. Ce n'est point, bien qu'il en puisse sembler aux préjugés de plusieurs, une maison fermée ; elle tient ses fenêtres largement ouvertes sur le monde. Dans son travail, en effet, M. Kölbing n'aborde rien moins que la question de l'autorité des Ecritures ; il l'étudie en tant que norme de la connaissance chrétienne, le langage réformé dirait en tant que source de la dogmatique chrétienne (*Die heilige Schrift als oberste Norm der christlichen Glaubenserkenntnis.*) D'entrée il constate avec une grande justesse l'état de fait ; depuis que le rationalisme a mis en question le dogme de l'inspiration verbale sur lequel la dogmatique protestante du dix-septième siècle fondait l'autorité scripturaire, l'église évangélique manque d'une doctrine positive sur l'Ecriture sainte. L'ancienne position est totalement abandonnée par les docteurs, à l'exception de Kölling, qui soutient la retraite, mais est obligé dans son livre sur la doctrine theopneustique de renoncer à la logique humaine pour « recourir à la logique divine, » peu propre, semble-t-il, à convaincre les contemporains.

Après une analyse exacte et une judicieuse critique des récentes études sur la matière, de celles de Kähler, *Unser Streit um die Bibel ;* R. Kübel, *Ueber das Wesen und die Aufgabe einer bibelgläubigen Theologie ;* E. Haupt, *Die Bedeutung der heiligen Schrift für den evangelischen Christen ;* H. Grunsky, *Die Autorität der heiligen Schrift ;* J. Kaftan, *Was ist schriftgemäss ?* M. Schulze, *Zur Frage nach der Bedeutung der heiligen Schrift ;* Jul. Köstlin, *Die Begründung unserer sittlich-religiösen Ueberzeugung*, l'auteur prépare ses conclusions personnelles par un exposé des rapports entre la foi et l'activité réfléchie, d'où il tire sa conception personnelle de la révélation et de sa nature. Cette page de psychologie est assurément une des plus remarquables de toute cette étude. Disons, sans autres détails, qu'en fait M. Kölbing distingue, et en cela il se rapproche de Ritschl, entre la foi, qui est une impression religieuse immédiate, spontanée, et la

manière dont cette foi est exprimée intellectuellement. Sous cet angle, la doctrine n'apparaît que comme un produit secondaire quoique nécessaire de l'activité religieuse ou chrétienne. Dans le Nouveau Testament en particulier, on rencontre à des degrés divers des expressions de ce double phénomène : d'un côté des affirmations immédiates de la foi, de l'autre des fruits de l'activité réfléchie travaillant sur la foi. L'enseignement du Christ porte au plus haut point le premier caractère ; l'enseignement apostolique, sans en être dépouillé, présente des germes doctrinaux spécialement chez l'apôtre Paul et dans la théologie johannique. Mais, d'autre part, la foi, impression religieuse immédiate, les sentiments qu'elle entraîne, les actes qu'elle détermine, renferment déjà antérieurement à l'activité réfléchie consciente une part de notions représentatives qui ne peuvent se séparer de la foi elle-même et qui dès lors rentrent dans les éléments normatifs de l'Ecriture sainte. Il en serait ainsi, par exemple, d'après Kölbing, de l'affirmation de la préexistence et de plusieurs autres. On les peut considérer, ces notions, comme un produit de l'Esprit qu'expliquent la situation historique des écrivains et la façon dont ils sont parvenus à la foi chrétienne. Ils ont possédé dès lors comme un charisme particulier, qui se confond avec l'*inspiration*.

Telle, en substance, la direction de M. Kölbing. S'il s'agissait de consacrer ici des pages étendues, — et peut-être le faudrait-il, — à la critique de sa substantielle étude, nous la ferions porter sur deux points principaux. Je ne sais si l'écrivain a tenu dans ses déterminations et distinctions un compte suffisant du facteur historique. La foi, telle qu'il la définit si bien, est sans doute, antérieurement même à l'activité réfléchie consciente, qui lui permet de se formuler en doctrine, liée à des représentations. C'est inévitable. Notre constitution spirituelle est de telle nature que l'impression entraîne nécessairement avec elle la représentation. L'analyse distingue les deux phénomènes, la réalité vivante du phénomène les confond. Mais d'où procèdent ces représentations ? De même que dans le rêve notre esprit ne travaille jamais qu'avec des éléments connus ou perçus, la foi qui impressionne le sujet n'emprunte la traduction même inconsciente de cette expérience intérieure qu'aux notions possédées, et ces notions, même à leur état rudimentaire, tiendront toujours du symbole, elles ne se lient pas à l'acte d'une façon adéquate et dès lors sont toujours susceptibles de varier. L'exemple de la *préexistence* que M. Kölbing

range au nombre des éléments normatifs, organiquement reliés à l'expérience chrétienne, fournirait une démonstration aisée de notre thèse.

Notre seconde observation irait plus loin encore : M. Kölbing a-t-il fourni un critère positif, pour distinguer dans le canon les éléments normatifs de ceux qui ne le sont pas ? Hélas ! non ; car je ne sais pas comment dans la plupart des cas il pourra avec sa méthode affirmer que tel élément qu'on dirait doctrinal fait partie nécessaire de cette foi, impression immédiate, et non de l'activité réfléchie, consciente et secondaire. Je vois plutôt que ce n'est pas le critère qui aide aux distinctions, mais le sujet croyant et pensant qui mesure lui-même l'étendue et la sensibilité de son critère. Nous sommes ainsi ramenés comme siège de l'autorité, non pas à une parole écrite, si lourd que pèsent pour l'histoire les documents originaux, mais à la parole intérieure. C'est dans cette direction qu'on cherchera et trouvera la solution de ce problème protestant par excellence.

Ces remarques ne nous font point oublier tout ce qu'a de profond l'étude de M. Kölbing. Nous y avons admiré la puissance de la réflexion et la puissance non moins grande de la piété. Elle confirme à mes yeux une expérience depuis longtemps faite. Il n'y a personne comme les Frères moraves pour unir la largeur du cœur à la largeur de la pensée. La théologie de la peur et celle qui excommunie ne trouvent pas chez eux un sol propice. Nos orthodoxies y devraient aller à l'école ou plutôt cette école nous enseigne comment une foi sûre d'elle-même sait envisager en face les problèmes les plus délicats, avec l'intelligence de ce que réclament les méthodes scientifiques, et nous sommes en droit d'attendre beaucoup de fruits d'un travail qui unit à un tel degré le scrupule scientifique et les exigences de la piété.

PAUL CHAPUIS.

Dr GOTTLOB MAYER. — LE PROBLÈME DE LA CONNAISSANCE RELIGIEUSE [1].

Ce petit ouvrage, première moitié d'une introduction historique au sujet indiqué dans le titre, n'est pas de première main. M. Otto Ritschl l'a montré avec une évidence parfaite dans la *Theologi-*

[1] *Das religiöse Erkenntnissproblem*, par le Dr Gottlob Mayer. I. Band : *Zur Geschichte des religiösen Erkenntnissproblems*. Erster Teil : *Vom apostolischen Zeitalter bis Fichte*. — Leipzig, A. Deichert, 1897. — 150 pages.

sche Literatur-Zeitung (N° 6, mars 1897). La « déclaration » de M. Mayer dans la même feuille (N° 9, mai 1897), ne réussit pas à blanchir l'auteur. Il convient donc de passer assez rapidement.

D'autre part, s'il y a emprunts, et emprunts parfois non avoués, on ne peut s'empêcher de reconnaître que le choix des citations n'est pas mauvais. Généralement, quand on fait œuvre de plagiaire, on cherche des auteurs obscurs et ignorés. M. Mayer a été plus candide, et cette candeur rend à son livre une part de la valeur qu'il perdrait, si on le considère comme travail personnel. On pourrait choisir plus mal que Ueberweg, Dorner, Pfleiderer, etc., pour en faire une compilation. Et si, en recueillant parmi les travaux historiques de nos meilleurs auteurs les passages épars relatifs à la question de la connaissance religieuse, M. Mayer réussit à attirer l'attention des penseurs sur cette matière, il pourrait encore nous avoir rendu un réel service.

Il considère à bon droit le problème de la théorie de la connaissance en matière religieuse comme le problème fondamental de la théologie de nos jours. Nous irons même plus loin : pour nous c'est une question de vie ou de mort, non pas bien entendu pour la religion, mais comme nous venons de le dire pour la *théologie*. Une connaissance réelle des matières qui constituent l'objet de la religion est-elle oui ou non possible ? C'est seulement en répondant *oui* qu'il y a lieu de concéder à la science théologique sa raison d'être. Si l'on répond : *non*, une connaissance objective des vérités de l'au delà est interdite à l'homme par les limites de sa raison, — c'est qu'alors on reconnaît, en tous cas implicitement, que la théologie, ou plus exactement, la dogmatique théologique a vécu ; il n'y a plus rien dans nos conceptions religieuses qui de droit porte le nom de *science*.... Que l'on se souvienne maintenant des noms de Kant, de Comte, de Mill, de Taine, qui ont abouti à la négation à priori de toute possibilité de science ayant pour objet l'au delà, et l'on comprendra la nécessité de ne pas laisser plus longtemps dans une regrettable pénombre un thème aussi essentiel. Ne pourrait-on pas croire, à la fin, que c'est l'effet d'une prudence par trop sage ?

A. Schinz.

Alexandre Westphal. — Qu'est-ce qu'une église [1] ?

A la suite d'un concours ouvert sous les auspices du comité pour l'encouragement des études près la Faculté de Montauban, sur ce sujet : *Qu'est-ce que l'Eglise? sa nature, ses éléments constitutifs*, deux travaux furent couronnés ex-æquo : l'un a été publié par M. le pasteur Fallot, l'autre fait la substance du petit volume dont nous allons rendre compte. M. Westphal a réussi à faire de ce traité d'ecclésiologie un ouvrage dont la lecture est véritablement entraînante. Cette qualité est due non pas seulement à la limpidité du style et à la bonne ordonnance de la composition, mais à la puissance de conviction que respirent ces pages et surtout à l'ardent amour dont on sent que l'auteur est pénétré pour l'Eglise du Christ.

C'est sans doute sous l'impulsion de cet amour que M. Westphal s'est trouvé conduit à assimiler l'Eglise à une « famille, » qui doit avoir *a*) un *héritage*, *b*) des *traditions*, *c*) être une *société* bien unie, et *d*) se perpétuer par voie de *maternité*. Mais, quelque juste que soit à certains égards cette touchante image, nous ne croyons pas qu'elle constitue une véritable définition; les textes bibliques qu'invoque M. Westphal (2 Cor. VI, 18; Matth. XXIII, 8-11 et tous ceux où il est question des « enfants de Dieu ») vont à l'encontre du but; puisque, loin de parler d'Eglise, ni de conduire à la pensée de générations successives qui s'engendreraient l'une l'autre, ces passages représentent tous les croyants comme directement issus de la seule paternité divine. Ajoutons qu'en serrant l'idée de l'Eglise-famille, on aboutirait à un système assez différent de celui que préconise M. Westphal [2]; n'est-ce pas au nom de prétendus devoirs de famille, que le latitudinarisme a, de tout temps, blâmé le désir de donner à l'Eglise des contours précis ? Si M. Westphal tenait à procéder par définition, indiquant le genre d'institutions dans lequel une « Eglise » rentre à titre d'espèce, pour déduire de là quels en doivent être les caractères, il eût mieux fait de s'en tenir à la notion de « Société, » que lui fournissait le NB. ajouté à l'énoncé officiel du sujet de concours (p. XI), notion à laquelle il a recouru,

[1] *Qu'est-ce qu'une Eglise ?* par Alexandre Westphal, professeur à la Faculté de théologie de Montauban. Paris, Fischbacher, 1896, in-12.

[2] M. Westphal lui-même, quand il parle du lien d'affection qui, malgré tout, l'attache aux réformés « libéraux, » les nomme « frères » (p. 138.).

de fait, à plus d'une reprise (1-9, 38-78), et qui, par l'application des trois catégories de « passé, présent et futur, » aurait suffi à lui fournir (voir la page 135) tous les éléments qu'il tenait à faire rentrer dans son plan.

L'*héritage* que l'Eglise a reçu c'est la révélation divine, dont M. Westphal esquisse rapidement les étapes progressives ; elle a pour but l'établissement du royaume de Dieu, lequel repose sur ces trois faits, que rappelle le baptême : condamnation du pécheur aux yeux de Dieu, rédemption par le sacrifice de Christ, réhabilitation du racheté par le Saint-Esprit.

Les *traditions*, c'est, nous est-il dit page 5, « la série des actes et le souvenir des labeurs par lesquels le trésor sacré nous a été transmis. » En réalité ce que l'auteur traite sous cette rubrique, c'est d'une part, l'organisation des Eglises primitives, dont il relève le caractère peu uniforme et tout *religieux*, inspiré par le seul désir d'assurer la propagation du pur évangile ; ce sont ensuite les principes généraux de l'organisation des Eglises issues de la Réformation.

On peut remarquer déjà dans ces deux premiers chapitres la préoccupation de démontrer qu'une Eglise doit, pour être digne de son nom, posséder une « foi nettement déterminée. » Cette thèse devient l'objet à peu près exclusif des deux derniers chapitres, qui comprennent environ les trois quarts du volume ; aussi peut-on dire qu'à proprement parler celui-ci est un traité de la nécessité pour toute Eglise chrétienne de posséder une confession de foi. Nous ne saurions nous étonner que, dans la tractation de ce sujet, l'auteur tienne un compte tout particulier de la situation de l'Eglise réformée de France, à laquelle il appartient ; sa discussion y gagne un caractère vivant et concret que nous sommes loin de regretter. Mais cette question de l'unité de la foi semble l'avoir préoccupé d'une façon trop exclusive, aux dépends d'autres points qu'il aurait fallu développer également pour répondre d'une façon complète à la question : Qu'est-ce qu'une Eglise ? Cette réserve faite, je ne saurais que me réjouir de voir établie avec tant de compétence une thèse qui me paraît absolument justifiée, à savoir qu'une Eglise doit professer sa foi, et cela non d'une façon vague, par la seule existence d'une liturgie plus ou moins obligatoire, non pas non plus d'une façon théologique et pratiquement insuffisante, par un lointain recours à des symboles datant des siècles passés, mais par un court et clair exposé des vérités évangéliques que la

dite Eglise tient réellement pour fondamentales. M. Westphal montre ce que perd en force, en paix intérieure, en puissance de propagation, toute Eglise qui néglige de proclamer ouvertement ce qu'elle est et ce à quoi l'on s'engage en entrant chez elle ou en y demeurant. Réfutant d'une façon qui me paraît péremptoire les objections qu'on a coutume de faire aux confessions de foi, il montre que l'existence de ces dernières ne conduit point nécessairement à constituer des Eglises fermées à la multitude ; que loin d'être contraire à l'individualisme protestant, la confession de foi suppose ce dernier, de même que celui-ci la réclame; qu'elle n'implique point, comme on l'en accuse, une conception intellectualiste de la religion, et qu'elle ne saurait en rien gêner le développement normal de la pensée théologique, si la confession de foi est exprimée en termes d'ordre religieux et non scientifique, et si, ajouterions-nous, il est avéré qu'une théologie qui cesserait d'avoir pour base les vérités dont se nourrit toute piété chrétienne, cesserait par là d'être une théologie évangélique.

Nous sommes particulièrement heureux d'entendre M. Westphal « poser en principe la légitimité » de la pluralité des Eglises (5) et ajouter que, « aucune organisation n'étant adéquate à la conception idéale de l'Eglise, chaque Eglise particulière a quelque chose à apprendre des autres. » (7.) Ces principes de respectueuse et intelligente fraternité sont aussi nécessaires à rappeler que jamais; en effet, le rêve clérical de l'unité administrative hante encore bien des esprits, toujours prêts à gémir sur ce qu'ils appellent « la désolidarisation, » dès qu'ils voient quelque groupe de croyants se refuser à marcher au pas réglementaire. C'est vraiment regretter le beau temps où la matière morte était une dans la nébuleuse primitive, avant de s'être « désolidarisée », comme on sait, pour former le prétendu système solaire ! Quand voudra-t-on comprendre que tout ce qui vit se diversifie, qu'il est donc de l'essence du protestantisme de produire plusieurs types d'Eglises, mais que rien n'empêche ces dernières de se fédérer plus ou moins étroitement, suivant le degré de leurs affinités réciproques de manière à se trouver mieux unies entre elles qu'on ne l'est souvent sous le joug d'une uniformité matérielle et contre nature. Il y a d'autres liens possibles entre les âmes que ceux qu'établit une communauté de circulaires.

Après avoir dit ce qui nous paraît excellent dans l'ouvrage de M. Westphal, relevons quelques points où nous sommes moins

d'accord avec lui. On lit, page 21, que Jésus-Christ n'a pas fondé l'Eglise, mais le royaume de Dieu. » Nous dirions plutôt le contraire. Sans avoir organisé aucune Eglise particulière, Jésus a pourtant bien fondé l'Eglise (Matth. XVI, 18; XXVIII, 19; Luc XXII, 16-20, etc); tandis que, malgré la faveur dont elle jouit dans la théologie moderne, la formule qui fait de la fondation du royaume de Dieu l'œuvre par excellence, si ce n'est l'œuvre unique du Christ, ne nous paraît ni conforme à la terminologie biblique, ni exacte en elle-même.

Les pages 90 et suivantes sont consacrées à résumer deux conceptions « opposées » de l'Evangile (90), l'une bonne, l'autre mauvaise. Nous avons l'impression que l'antithèse n'est pas établie en termes suffisamment exacts. A coup sûr on s'éloignerait du christianisme positif en niant ce qu'affirme la première « voix, » mais tout ce que dit la seconde mérite-t-il le blâme et faudrait-il en prendre le contre-pied? (Exemples : « Jésus nous a porté de la part du Père un message d'amour.... Il y a entre l'âme humaine et la parole du Christ une harmonie préétablie.... Le christianisme positif c'est le christianisme moral. »)

Il est enfin une grosse question sur laquelle nous faussons compagnie à M. Westphal. Autant nous sommes convaincu qu'une Eglise doit avoir une confession de foi, autant nous le sommes que, pour pouvoir s'appliquer en toute justice, ce régime réclame une complète séparation des Eglises d'avec la puissance civile. Quand une Eglise se dit « nationale, » elle doit équitablement s'ouvrir à toutes les tendances religieuses existant dans la nation. Pour ce qui concerne l'Eglise réformée de France, qui n'est que « concordataire, » la situation n'est pas meilleure à cet égard. En effet, si l'on veut considérer la réalité des faits, il faudra avouer que les protestants avec qui le premier Consul a traité jadis étaient en grande majorité de parfaits rationalistes; et si l'on cherche à se rabattre sur la lettre de la loi, on devra remarquer que la seule confession de foi qu'aient pu viser les textes de l'an X était celle de la Rochelle; d'où il résulte que nulle ne serait moins bien placée pour réclamer les privilèges concordataires, qu'une Eglise réformée se constituant sur la base d'une confession de foi conçue en termes nouveaux, qui ne sont ni la reproduction du symbole traditionnel, ni l'expression des sentiments unanimes de ceux en faveur de qui le concordat fut octroyé. Les « évangéliques » de France ne seront sur un terrain solide que lorsqu'ils auront le courage de briser la

chaîne d'or. Peut-être, du reste, M. Westphal n'est-il pas loin de partager cet avis, puisqu'il déplore (page 74) « une équivoque fatale, qui est, dit-il, au fond de nos relations avec l'Etat. »

PH. BRIDEL.

PHILOSOPHIE

CH. RAPPOPORT. — MÉTHODE ET PRINCIPALES TENDANCES DE LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE[1].

Il semblait que depuis longtemps la philosophie de l'histoire avait vécu ; qu'elle s'était confondue avec la sociologie, ou qu'elle s'était contentée de n'être qu'un ensemble confus de réflexions et d'aperçus généraux sur la marche générale de l'histoire, sans lien logique, sans rien de systématique. Il paraît qu'il n'en est pas ainsi et M. Ch Rappoport réhabilite, dans sa très intéressante étude, la discipline négligée ; il essaie d'établir son caractère vraiment scientifique, et de légitimer ses prétentions à former un tout, avec un objet propre et des méthodes particulières.

Il s'agissait tout d'abord de démontrer sa *possibilité*. M. Rappoport ne trouve pas que les œuvres de Vico, de Bossuet, de Condorcet, de Herder, de Hegel ou de Comte suffisent à prouver son existence, — cela ne signifie en effet pas grand'chose, — et il juge utile d'aborder cette question de principe. Après une critique serrée des objections présentées par des philosophes et des savants qui nient la possibilité de la philosophie de l'histoire, il tente d'établir cette possibilité en s'appuyant surtout sur la considération du développement considérable, et des applications toujours plus nombreuses, de la méthode objective dans les recherches historiques. Il fait voir aussi très nettement ce qu'il y a de général et de particulier dans tout événement, dans tout personnage historique, et montre que ce dualisme n'empêche nullement la philosophie de l'histoire de devenir une science.

On a eu le tort jusqu'à présent de s'en faire une idée trop étroite, de ne considérer qu'un ou deux facteurs de l'histoire à l'exclusion des autres, et cela a retardé les progrès de la nouvelle discipline.

[1] *Zur Charakteristik der Methode und Hauptrichtungen der Philosophie der Geschichte*, von Dr Ch. Rappoport, Berne, A. Siebert 1896.

Ces facteurs, M. Rappoport les ramène aux trois suivants, qui sont d'une importance capitale : le milieu naturel ou physique, — le milieu individuel ou psycho-physiologique, et le milieu historique ou social. Il faut les considérer tous trois, et concilier ici comme ailleurs l'idéalisme et le matérialisme, mettre de côté tout parti pris, tout préjugé, si l'on veut construire quelque chose de positif et d'intégral.

La nouvelle science rejettera donc toute conception étroite, comme aussi les méthodes providentielle et métaphysique, pour ne conserver que la méthode purement *scientifique* et inductive.

Encore une fois, l'étude de M. Rappoport est très intéressante, facile à lire, et sur la plupart des points, sinon sur tous, concluante.

ROBERT FATH.

ALOYS BERTHOUD. — LE SURNATUREL CHRÉTIEN EN REGARD DE L'HYPNOTISME ET DU SPIRITISME[1].

LOUIS GARDY. — LE MÉDIUM D. D. HOME[2].

Les deux ouvrages mentionnés traitent, l'un dans plusieurs de ses parties, l'autre dans son entier, le problème de la médianimité ou médiumnité. Le but de M. Gardy est le suivant : en s'appuyant sur le volume publié par Mme Dunglas Home, *Vie et mission de Home*, rétablir les faits ; écarter la légende qui s'est donné libre carrière quand il s'agissait du plus grand médium du siècle, mais retenir en s'appuyant sur des documents authentiques ce qui n'était pas légende ; en d'autres termes, fournir les moyens d'apprécier sans parti pris l'étrange figure de Home, en se souvenant bien que « le vrai n'est pas toujours vraisemblable. »

L'ouvrage de M. Berthoud a un but autrement étendu. Il ne s'agit pas seulement des faits, mais surtout de l'interprétation des faits. Voyons rapidement les deux thèses fondamentales :

1° Les faits, M. Berthoud les admet tous, les phénomènes spirites comme les phénomènes d'hypnotisme. Et y en eût-il de bien plus étranges encore que ceux que nous connaissons, M. Berthoud ne les niera jamais de parti pris en les déclarant à priori impossibles. C'est là une largeur de vues que nous ne saurions assez

[1] Trois conférences, etc. Lausanne, 1896, Georges Bridel et Cie, 103 pages

[2] Sa vie et son caractère d'après des documents authentiques. Genève, Eggimann et Cie ; Paris, Librairie des sciences psychologiques, 157 pages.

admirer. Sans doute M. Berthoud écarte et déclare mystification les célèbres expériences de Crookes avec miss Cook. Mais c'est là un cas spécial. De ces phénomènes, que les spiritistes appellent manifestations d'outre-tombe, peuvent parfaitement avoir lieu. M. Berthoud niera seulement qu'on puisse en effet les interpréter comme manifestations d'outre-tombe. Il se gardera bien de contester leur phénoménalité. (Voir, par exemple, Appendice IV.)

Tous ces phénomènes, M. Berthoud les explique par la *cérébration* inconsciente. Il croit aux médiums, il croit aux tables qui parlent, il croit aux attouchements de mains mystérieux (même très violents ; cf. p. 95), il croit aux pieds et aux mains des fantômes venant se mouler dans de la paraffine ou du plâtre, il croit à l'écriture spontanée et à tant d'autres choses étranges ; il croit en un mot à la *force psychique* ou tout au moins il ne défend pas d'y croire. Ce sont là des phénomènes supranormaux, mais non surnaturels. Notre esprit, notre pensée peut agir, même matériellement et à distance, quoique ce soit l'exception. Certaines personnes sont plus particulièrement douées de cette faculté d'action supranormale, ce sont les *médiums*. Enfin nous aurons donné tous les éléments de l'explication naturelle des phénomènes spirites quand nous aurons ajouté que les médiums agissent d'une façon parfaitement *inconsciente*. C'est bien eux qui mettent en action la force psychique, mais à leur propre insu. Ainsi s'explique aisément que, non seulement les spectateurs des phénomènes spirites, mais les auteurs mêmes de ces phénomènse, les médiums, croient à l'intervention d'êtres désincorporés.

Que penser de la thèse de M. Berthoud ? Certes la *cérébration inconsciente, le dédoublement de la personnalité* et toutes ces explications scientifiques qui ne diffèrent que par les noms, rendent compte de beaucoup des phénomènes en question. M. Berthoud invoque des autorités comme M. Liégeois (p. 24) et M. Pierre Janet (p. 96). Nous nous permettrons de citer à notre tour, comme prenant en considération spécialement ces phénomènes spirites, par exemple, M. Binet (*Altérations de la personnalité*, IIIe partie, chap. VII, puis déjà IIe partie, I, II, 2 ; V, VII, 3 ; IX, 3, etc.) et en Allemagne M. Dessoir (Doppel-Ich, p. 30, sq. 31, 40).

Arrivera-t-on à tout expliquer ? Il n'y a pas de raison pour en douter. Cependant il faut reconnaître que tout n'est pas expliqué, ni même explicable par les moyens dont nous disposons aujourd'hui. M. Berthoud admet lui-même, pages 13-14, que les mé-

diums ne peuvent révéler par les actes qu'ils produisent, que des faits dont ils ont une connaissance préalable. Ainsi ils ne parleraient jamais d'une personne dont ils ignorent l'existence. Et en effet, il est bien naturel que le cerveau ne puisse pas, même inconsciemment, travailler avec des matériaux qui n'y ont pas été déposés. Or cette règle, ou plutôt ce corollaire de l'interprétation par la cérébration, est vérifié souvent, dans la plupart des cas, — mais pas toujours cependant. — Et cela est grave, il est impossible de le contester. Voyez, par exemple, D. D. Home ; il sait, en tant que médium, que le nom du mari de Mrs Lyon est Charles, et pourtant les faits tels que les rapporte M. Gardy (p. 107) montrent qu'évidemment ce nom ne lui avait jamais été dit. Voyez également, dans l'opuscule de Gardy, l'histoire étonnante de la dame grise dans le cercueil, pages 77-84. Ou bien lisez, chez M. Berthoud lui-même, pages 9-10, les deux phénomènes de seconde vue (Apollonius de Thyane et Swedenborg) aussi irrécusables l'un que l'autre. Ici le cerveau est passif et non pas actif ; il y a action, inspiration d'une connaissance dont le médium, réduit à lui-même et à la cérébration inconsciente, ne peut être l'auteur. On ne peut supposer en effet que la personnalité seconde de l'individu soit allée chercher, pour ainsi dire, l'inspiration ; non, c'est, nous le répétons encore, action du dehors sur le médium. Nous ne voudrions pas avoir dit que ces cas-là soient inexplicables en soi, seulement aujourd'hui ils ne le sont pas autrement que par une action indépendante du médium conscient ou inconscient. Sans doute, quand les spiritistes déclarent que les agents sont des esprits, ils font une hypothèse. Mais leur hypothèse est ici plausible, tandis que celle de M. Berthoud ne rend pas compte de ces faits-là. Comme, de plus, la vérification *expérimentale* de la force psychique telle que la conçoit M. Berthoud n'est pas faite, il en résulte que l'explication des phénomènes comme l'accordéon jouant tout seul, la touche écrivant sur l'ardoise, les coups reçus par M. Gibier (p. 95), etc., peut aussi bien être cherchée dans l'interprétation spiritiste que dans l'interprétation par cérébration. En d'autres termes, si les spiritistes s'avisaient d'expliquer *tous* les phénomènes étranges dont il est question par l'action d'esprits désincorporés, on n'aurait aucun motif de leur en contester le droit au nom de la science, puisque certains phénomènes — ceux que nous avons relevés tout à l'heure — ne sont explicables aujourd'hui *que* de cette façon.

2° Le second problème posé par M. Berthoud est celui-ci : le surnaturel chrétien est-il amoindri ou ébranlé par les faits signalés, faits étranges, supranormaux, mais *naturels ?* Réponse : point du tout. Car le surnaturel chrétien n'est pas tant dans les miracles extérieurs que dans les miracles spirituels. « Le surnaturel chrétien, c'est la vie divine se déployant au sein de l'humanité pour se communiquer à elle. » Qu'importe la manière dont cette manifestation de la vie divine a lieu ; c'est une question toute secondaire ; l'essentiel à considérer dans le miracle, c'est son but. Dès lors, naturel ou surnaturel en soi, un phénomène est miracle, s'il opère dans le sens d'une propagation de la vie divine. Exemple : Naaman le lépreux. Il n'est pas impossible que la vraie cause de la guérison soit la *force psychique* émanée du prophète et que l'eau du fleuve n'eût qu'une valeur symbolique : « Le miracle cesse-t-il dès lors d'être un *miracle*, une intervention divine ? Pas le moins du monde, le prophète ayant agi sur l'ordre de Jéhova » (p. 40), et plus bas : « Vous dites que le mécanisme *naturel* est identique ? Il n'importe ; le monde d'action est tout autre, il est miraculeux parce qu'il est divin. » (p. 40.)

Ainsi, il n'y a pas à en douter, pour M. Berthoud la différence entre phénoménes miraculeux et phénomènes non miraculeux est avant tout subjective. Il n'y aurait même pas besoin, à strictement parler, d'en admettre une autre.

Nous partageons absolument cette manière de voir [1]. Mais pourquoi M. Berthoud ne s'en est-il pas tenu là ? Il nous semble qu'en précisant et en finissant par admettre pourtant dans certains cas du surnaturel au sens propre du mot et non plus seulement du supranormal, M. Berthoud a quelque peu rabaissé l'idée d'un Dieu tout-puissant.

En effet (p. 40-41), M. Berthoud dit du Seigneur : « Fidèle au principe de l'économie des forces, il ne crée rien de superflu et utilise toujours les matériaux qu'il a sous la main, » et puis notre auteur ajoute : « En revanche, il supplée largement à tous les déficits. » Donc il y a des déficits, même pour Dieu ; il est obligé lui, le Tout-Puissant, de recourir au miracle ; il ne peut pas agir naturellement. Et nous ne faisons pas tort à la pensée de M. Berthoud, puisqu'il dit (p. 32) : « Si Dieu avait pu sauver le monde sans miracle, il l'eût sauvé sans miracle. » Sans doute il n'y a pas lieu en

[1] Cf. *Revue de théologie et de philosophie*, mars 1897.

réalité de le faire, mais en soi M. Berthoud reconnaît pourtant qu'une telle hypothèse n'est pas illégitime.

Puisque pourtant M. Berthoud se propose comme but de montrer qu'il n'y a pas solution de continuité entre science et foi, il était plus simple de proclamer partout la foi comme l'agent du miracle et de rayer de la théologie le concept du miracle objectif. C'est un dernier pas à faire et M. Berthoud n'hésitera pas à le franchir. Il ne peut lui en coûter beaucoup après avoir dit explicitement : « Il nous est absolument égal que ce soit l'agent *naturel* ou l'agent *divin* qui ait la plus grosse part dans la production du phénomène : ce *pesage* de leurs quantités respectives nous paraît aussi impraticable qu'inutile.... » (p. 42.)

Pour ce qui est du point de vue apologétique, nous admirons sans réserve le beau travail de M. Berthoud. Il serait difficile de faire mieux.

ALBERT SCHINZ.

PUBLICATIONS DE LA SOCIÉTÉ SUISSE DE CULTURE MORALE.

Un article de cette revue ayant été consacré (septembre 1896) au mouvement qui a donné naissance aux sociétés de culture morale, nous pouvons mentionner sans longue introduction et sans longs commentaires les quelques publications faites jusqu'ici par la branche suisse de cette association.

Chacun peut suivre, sans peine aucune, la marche de la Société suisse de culture morale, en prenant connaissance d'un bulletin publié bimensuellement par M. G. Mayer ; le bulletin est joint à titre de supplément à la revue économique et sociale de M. Drexler. Cette revue porte aujourd'hui sur la couverture :

« Schweizerische Blätter für Wirtschaft und Socialpolitik... Mit Beilage : Die Ethische Bewegung. »

Nous avons sous les yeux deux de ces suppléments. Dans l'un M. G. Mayer pose la question : Oui ou non, une société de culture morale a-t-elle sa raison d'être en Suisse? Notre pays occupant une position très favorisée en Europe, c'est-à-dire n'étant pas soumis aux fantaisies d'un souverain, et n'oubliant pas, comme de puissants voisins, ses devoirs sociaux pour ses intérêts industriels, on pourrait en douter et on en a douté. — M. Mayer ne manque cependant pas de raisons pour affirmer le contraire. Une société de culture morale stimule toujours les esprits et constitue

une garantie contre la tendance à demeurer au statu quo. Elle peut par son influence rendre moins rudes les frottements entre camps opposés dans les divers domaines de la vie nationale. Dans un pays où le peuple est souverain, il y a plus qu'ailleurs nécessité pour chaque citoyen de posséder une culture morale et sociale aussi complète que possible ; les sociétés de culture peuvent contribuer pour une bonne part à favoriser ce but. Ces mêmes associations ensuite préservent contre la prédominance des intérêts matériels sur les intérêts spirituels au sein d'un peuple ; or chez nous pas plus qu'ailleurs on n'est à l'abri de ce danger. Enfin si la Suisse n'est pas atteinte encore des maux qui affectent les nations plus considérables, le contre-coup ne peut pas manquer de s'y faire sentir tôt ou tard d'une façon ou d'une autre. Si l'on ajoute que la Suisse comme lieu de refuge pour les hommes persécutés pour leurs idées, a souvent été le centre où ont mûri de généreuses pensées destinées à gagner les peuples voisins, on ne saurait désapprouver la décision prise, de créer à Zurich le secrétariat international du mouvement moral et un séminaire pédagogique.

Ces dernières décisions datent du congrès international d'août-septembre 1896 à Zurich. On sait que la société de culture morale avait organisé à l'occasion de cette réunion une série de conférences publiques dans la ville de la Limmat. C'est des sujets traités, — la plupart, quoique pas tous, — par des membres de l'association, que nous informe M. G. Mayer dans un second bulletin (octobre, 2e fascicule). Il est fait allusion aussi aux discussions animées auxquelles ont donné lieu les thèses de certains orateurs. Du reste toutes les conférences et parfois les controverses qui les ont suivies font l'objet d'une publication par livraisons, en cours depuis quelques mois : « Ethisch-socialwissenschaftliche Vortragskurse, veranstaltet von den ethischen Gesellschaften in Deutschland, Oesterreich und der Schweiz, herausgegeben von der Schweizerischen Gesellschaft für ethische Kultur. — Züricher Reden. — Bern, Verlag von A. Siebert, 1896-1897. »

Nous ne songeons pas à discuter ces différentes brochures. Les plus importantes seront sans doute celles du célèbre professeur d'éthique danois Dr Harald Höffding. L'idée plus ou moins admise par la plus grande partie des membres de l'association relativement aux principes moraux, *Ethische Principienlehre*, a été exposée avec la clarté et le talent qui distinguent tous les ouvrages de M. Höffding. Dirons-nous cependant qu'à notre avis cette sym-

pathie innée qui doit rendre compte de nos sentiments et actes moraux ne nous paraît pas constituer ce qu'il y a de plus fort dans l'œuvre de notre philosophe ? C'est un peu trop facilement résoudre le problème. La sympathie est quelque chose de bien complexe pour qu'on puisse la poser comme *principe* de la morale.

Citons encore pour terminer le *discours d'ouverture* du congrès de Zurich. Il est publié dans le numéro 20 des *Schweizerische Blätter für Wirtschaft und Socialpolitik*. M. le pasteur Pflüger, le président de la branche suisse, esquisse la marche du mouvement moral chez nous, et donne quelques renseignements sur les entreprises de la jeune société. C'est à elle entre autre que l'on doit l'introduction en Suisse de ces universités populaires si fort en honneur en Angleterre et dans certaines parties de l'Autriche et de l'Allemagne. L'hiver 1896-1897, Zurich, la première en Suisse, mettait en pratique l'idée de l'*University Extension*.

Il serait difficile de le contester : la Société Suisse de culture morale se montre pleine d'entrain et de sains désirs de réforme. Elle dirige son activité essentiellement du côté des problèmes sociaux et politiques, — elle a raison ; c'est un domaine où sans doute il y a plus d'avenir pour elle que dans d'autres.

A. Schinz.

REVUES

The american Journal of Theology.

Tel est le titre d'un nouveau *Journal* théologique dont le prospectus nous a été récemment adressé. Ce prospectus émane des membres de la faculté de théologie de l'université de Chicago. A la différence des journaux et revues qui se bornent à une partie plus ou moins restreinte du champ d'étude de la théologie ou qui sont inféodés à une certaine école ou une certaine tendance, *The american Journal* a l'ambition d'embrasser le champ tout entier et d'ouvrir ses colonnes à des travaux de toute nuance d'opinion pourvu qu'ils soient scientifiques par leur méthode. La « plateforme » du *Journal*, disent les éditeurs, ne peut s'exprimer mieux que par les deux mots *catholic* et *scientific*. Ils chercheront à obtenir la collaboration des savants les plus compétents de toute opinion religieuse, tant d'Amérique que d'Europe.

Le *Journal* renfermera des *articles* rentrant dans les cinq compartiments suivants: 1° Introduction, exégèse, histoire et théologie bibliques. 2° Histoire de l'église et des dogmes. 3° Apologétique, dogmatique et éthique. 4° Religion comparée. 5° Théologie pratique, comprenant, outre l'homilétique, la liturgique la pastorale, etc.. la sociologie, les missions et l'éducation. A ces articles, qui occuperont la moitié de chaque fascicule, feront suite des *documents* jusqu'ici inédits ou aujourd'hui inaccessibles, des *notes* sur divers sujets de théologie, des *revues* d'ouvrages, des *sommaires de périodiques* en cours de publication, une *bibliographie* systématiquement ordonnée. Une rémunération « raisonnable » sera offerte pour les contributions acceptées.

Le *Journal* paraîtra par fascicules trimestriels d'environ 300 pages. — Prix de souscription: 3 dollars par an.

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.

XVIe année. (1896.) Premier fascicule.

Iastrow: L'origine de la forme *yah* du nom divin (angl.). — *Löhr:* Etudes de critique textuelle en vue d'une explication du livre de Daniel. — *Rosenthal:* A propos des psaumes acrostiches. — *Albrecht:* Le genre des substantifs hébreux (*suite*). — *Behnke:* Prov. X, 1 et XXV, 1. — *Herner:* Quelques remarques sur la manière de traiter les noms de nombre dans le *Lehrgebäude* du prof. Ed. König. — *B. Jacob:* Contribution à une introduction au Psautier: I. Sela. — *Stade:* Juges VII, 5-6. — Bibliographie.

Second fascicule.

Bacher: Un dictionnaire hébreu-persan du XVe siècle. — *Poznanski:* Interprétation rabbinique de Es. XXI, 7. — *Kerber:* Fragments syro-hexaplaires du Lévit. et du Deut., tirés de Bar-Hébraeus. — *Jacob:* Séla (*fin*). — *Peiser:* De l'arrangement alphabétique des Ps. IX et X, avec quelques autres conjectures relatives au texte de l'Ancien Testament. — *Beer:* Etudes de critique textuelle sur le livre de Job. — *Rosenthal:* Miscellanées: Jér. II, 22; Lév. XXV, 36; Cant. II, 7. — *Seybold:* Lésha, Béla, Çoar (Gen. X, 19; XIV, 2-8; XIII, 10). — *Nestlé:* Miscellanées: Gén. XIX, 16; Moab et Ammon, Gen. XIX, 36; Ps. XVII, 11-12; Ps. XVIII. 46; LXXVI, 11-12; Adônâï; « Deuteronomios.» — *König:* Les noms de nombre hébreux. — *G. Steindorff:* La mention d'Israël dans une ancienne inscription égyptienne. — *E. Klostermann:* Les fragments milanais des Hexaples. — Bibliographie.

LA SAINTETÉ DE JÉSUS DE NAZARETH

Ses caractères et ses conditions

PAR

PAUL CHAPUIS

PREMIER ARTICLE

L'étude qu'annonce ce titre n'a pas besoin de justification. Aux yeux des contemporains, de ceux-là du moins que préoccupe le problème chrétien, la sainteté du Christ constitue le centre de la théologie, comme elle est le centre vital de la religion. Mise en ce relief, elle annonce une nouvelle intelligence de la religion et marque excellemment ce que nous entendons affirmer lorsque nous allons répétant que la religion n'est point une philosophie de l'univers, mais une vie. Bien qu'il en semble, ce n'est pas nous qui, à la façon de dilettantes, décidons de la direction de nos travaux. Les problèmes discutés à chaque époque sont donnés par l'état des esprits. A vrai dire, le sujet abordé n'a jamais passé inaperçu, même dans ces siècles étranges et grandioses à tout prendre, où la spéculation théologique élevait ses cathédrales aussi hardies que les voûtes et les ogives des vieux dômes[1]. Tertullien comme Irénée dérivent la sainteté du Christ de sa divinité métaphysique ; Origène et son maître Clément y voient le privilège de l'âme de Jésus, qui par son amour sans tache pour le divin a pu s'assimiler le Verbe. Apollinaire, que d'ailleurs

[1] Nous renvoyons pour l'histoire de la doctrine à Ullmann : *Die Sündlosigkeit Jesu.* (*Reuter's theologische Klassiker-Bibliothek*, II, p. 101-115.)

combattra Athanase, identifie cette âme avec le Verbe, source de la sainteté, car, à ses yeux, le péché est un attribut naturel de l'homme. Le moyen âge par la bouche de Pierre Lombard établira la distinction devenue courante entre le *peccare non posse* et le *posse non peccare*[1]. Dans la querelle qui surgit entre scotistes et thomistes au sujet de l'immaculée conception, la question joue naturellement un certain rôle. Ceux qui avec Bernard de Clairvaux soutiennent le dogme naissant, affirment que *s'il est donné à quelques-uns* de naître avec l'attribut de sainteté, un seul a eu le privilège d'être conçu dans cette condition, à quoi, en 1387, Jean de Montesono répondait dans ses thèses de Paris qu'il est formellement contraire à la foi de soutenir que *tous* n'ont pas hérité d'Adam la tache originelle[2]. En somme, du reste, le moyen âge sans exception en demeure à la christologie des grands conciles, dont le résultat le plus net fut d'exiler le Rédempteur en un ciel si lointain que le culte des saints et l'intermédiaire du prêtre durent combler cet abîme.

Ce fut le privilége et l'inestimable bienfait de la Réforme de ramener le Christ de ce désert comme auteur direct du salut. On hérita sans doute des conceptions séculaires et la sainteté du Christ resta à l'abri de toute contestation, comme de toute investigation. A Schleiermacher[3] revient le mérite d'avoir posé le problème, comme il en posa tant d'autres, sur son véritable terrain. En plaçant le centre de gravité et le caractère spécifique de la rédemption dans la communication au croyant de la vie sainte du Christ, il a ouvert de nouveaux horizons et introduit dans la dogmatique cette méthode christo-centrique que vient de nous décrire si magistralement le professeur Lobstein[4]. D'autre part, en mettant en plein relief, d'intention du

[1] Petrus Lombardus, Lib. sent. III, 12 : Non est ambiguum, animam illam entem unitam verbo peccare non posse, et eandem, si esset et non unita verbo, posse peccare. D'après Ullmann, ouv. cité, II, p. 106.

[2] Gerson. *Op.* (édit. Dupin). Tome I, p. 693.

[3] Schleiermacher, *Die christliche Glaubenslehre*. Cinquième édition, Berlin, 1861, p. 94, etc.

[4] Lobstein, *Envoi d'introduction à la dogmatique protestante*. Paris, Fischbacher, 1896.

moins, le Christ historique plutôt que celui de la spéculation, le fondateur de la théologie moderne a donné à l'anamartésie, jusqu'à lui au second plan, la place qui lui revient, malgré ce qu'on peut reprendre à quelques éléments de sa conception personnelle. Autrefois on affirmait la sainteté comme une conséquence explicite ou implicite des théories christologiques en cours; aujourd'hui, elle semble devenir, je ne dis pas pour une école théologique, mais pour toute une manière de sentir et de comprendre la vie chrétienne, un principe essentiel, peut-être un postulat. Dès lors, cette affirmation a besoin d'être sinon démontrée, du moins légitimée. Aussi bien a-t-elle trouvé des apologètes et des contradicteurs. Sans cataloguer ici la littérature du sujet[1], nous signalerons pourtant l'étude d'Ullmann déjà citée. Malgré de sérieuses lacunes dans la méthode, cette monographie du disciple de Schleiermacher ne semble pas avoir complètement vieilli, puisqu'on vient de l'éditer à nouveau dans la collection des classiques théologiques de Reuter[2]. Nous avons, en outre, un intérêt spécial à rappeler en cette matière la dissertation d'un étudiant de Genève, qui dans son essai révéla déjà ce talent et ce scrupule d'analyse exacte que nous avons vu se déployer si brillamment chez l'élève devenu maître. Nous voulons parler de l'*Essai sur la divinité du caractère moral de Jésus-Christ* par Eugène Dandiran (Genève, 1850). Mais ici, comme ailleurs dans le champ tourmenté des recherches humaines, les opposants n'ont point manqué. Sans remonter jusqu'à Celse et au gnostique Basilide[3], Reimarus le fragmentiste de Wolffenbüttel, au dix-huitième siècle, puis divers écrivains dans le nôtre ont, par des arguments divers, contesté le postulat de l'anamartésie. Un Français, en particulier, esprit très entreprenant qu'anime un souffle de réelle piété, M. Félix Pécaut, publiait, en 1859, un livre qui, malgré des défauts de pensée évidents, semble avoir devancé son époque. *Le Christ et la conscience*, tel est le titre de l'ou-

[1] Voy. Ullmann, ouv. cité.

[2] *Reuter's theologische Klassiker-Bibliothek.* Vol. I et II. Brunswick et Leipzig, 1896.

[3] Clément d'Alexandrie, *Strom.*, IV, 12.

vrage[1], renferme plusieurs pages où la perfection morale du Rédempteur est mise en doute et nous aurons à tenir un compte très sérieux de ces oppositions[2]. Si elles ne sont pas toutes convaincantes, elles ont du moins le mérite d'avoir précisé la nature du sujet et de nous obliger à serrer de très près le problème à résoudre.

Nous essayons ici de le reprendre dans les limites assignées à cette étude. Trois questions la résument. Fixons tout d'abord, ce qu'il faut entendre par la sainteté du Christ : en d'autres termes il s'agit d'en déterminer les *caractères*. On vérifiera ensuite les *preuves* avancées pour la soutenir ; on tentera enfin d'établir les *conditions* dans lesquelles cette sainteté a pu se réaliser et se produire.

I

Les caractères de la sainteté de Jésus-Christ.

Lorsque nous appliquons à l'Etre absolu que nous appelons Dieu cette catégorie, — notion insondable pour la pure intelligence, mais pour l'homme religieux fait simple et lumineux, comme l'est un axiome moral, — nous entendons sous ce concept l'harmonie des perfections divines[3]. Nous nous représentons son image comme celle du bien achevé. On dirait peut-être plus clairement que la sainteté est comme le foyer d'où procèdent tous les rayons de la vie divine ; elle est Dieu contemplé sous l'angle du vouloir qui est parfait et pénètre de cette perfection même sa puissance, son intelligence et toutes ses volontés d'être. Il est naturel que la christologie spéculative avec sa tendance nécessairement docétique ait appliqué

[1] Félix Pécaut. *Le Christ et la conscience*. Lettres à un pasteur sur l'autorité de la Bible et celle de Jésus-Christ. 2e édit. Paris et Genève, Cherbuliez 1863.

[2] On consultera sur le sujet les différentes « vies de Jésus, » qui parlent de la sainteté de Christ à des points de vue très divers. Je signale entre autres celles de Keim, Hase, Riggenbach, B. Weiss, Beyschlag. Les manuels dogmatiques, à partir de Schleiermacher, consacrent en général un chapitre spécial à ce problème. Nous citerons ici : Martensen, Dorner, Rothe, Biedermann, Schenkel, Lipsius et surtout les brillantes pages d'Alexandre Schweizer.

[3] Jean Monod. Article *Sainteté* de l'*Encyclopédie des sciences religieuses*.

au Christ cette notion d'une manière adéquate. Clément d'Alexandrie soutiendra même que le besoin de nourriture et la soif représentent chez le Fils de l'homme une accommodation à la nature humaine; car, au dire de cet auteur, c'est une force divine qui soutient le corps de Jésus[1]. Hilaire de Poitiers, contemporain d'Athanase, va jusqu'à dire que le Christ n'eut pas une *naturam ad dolendum. Suscepit ergo infirmitates, quia homo nascitur ; et putatur dolere quia patitur* (subit la douleur); *caret vero doloribus quia Deus est*[2]. Dans ces conditions, il est clair que la sainteté est revendiquée pour le Christ parce qu'il est Dieu ; elle repose sur sa divinité, un raisonnement d'ailleurs que l'on retrouve jusque dans certaines formes de l'apologétique contemporaine. Nous n'insisterons pas sur le vice de ce raisonnement. D'après nos conceptions[3] qui aboutissent à voir en Jésus de Nazareth un homme de l'histoire, un homme sans restriction, tout ce qu'il y a de plus vraiment homme, on ne saurait admettre cette conclusion. Sa perfection morale est et ne saurait être qu'une perfection humaine, un attribut humain, que l'on peut sans doute appeler divin en partant d'une philosophie qui, avec l'Evangile, affirme l'unité de la substance.

C'était là, du reste, pour ne citer que lui, la pensée de Calvin : « Cela nous demeure toujours arrêté, écrit-il, que toutes fois et quantes que l'Ecriture nous parle de la pureté de Jésus-Christ, cela se rapporte à sa *nature humaine*, parce qu'il serait superflu de dire que Dieu est parfait et sans macule. La sanctification aussi, de laquelle il parle en sainct Jean, n'a point de lieu en sa divinité[4]. » D'ailleurs le Fils de l'homme s'est lui-même rangé dans la catégorie de l'humain, du relatif, quand il a dit : « Dieu *seul* est bon[5]. » Or cette relativité-là

[1] Clément, *Strom.*, VI, 9.

[2] *De Trinitate*, X, 23. *Comment. in Psal.* CXXXVIII.

[3] Je me permets de renvoyer pour ce point à mes études christologiques antérieures : *La transformation du dogme christologique au sein de la théologie moderne.* Lausanne, Georges Bridel & Cie, 1893, et *La foi en Jésus-Christ.* (*Revue de théol. et de phil.*, 1894.)

[4] Calvin, *Instit. chrét.*, II, 13, 4. *Corp. Ref.* édit. Reuss, Baum et Cunitz.

[5] Marc X, 18.

emporte avec elle certains caractères que nous allons rapidement indiquer, en nous aidant de l'histoire et de l'analyse psychologique.

En premier lieu, est-il besoin de le dire, même incidemment, la sainteté suppose et réclame la liberté morale. Que serait, en effet, une perfection nécessaire ? Vaut-elle plus, vaut-elle moins que l'imperfection nécessaire ? Un homme impeccable n'est plus un homme, et si c'est un Dieu descendu sur la terre, revêtu d'un masque humain à la façon des gnostiques, il n'aurait de l'homme que les apparences superficielles. La scolastique a bien exprimé cette conclusion de la christologie de Chalcédoine, en affirmant à peu d'exceptions près le *non potuit peccare*. La formule opposée : *potuit non peccare*, qui est avec plus ou moins de conséquences celle de toutes les christologies qui prennent pour centre le Jésus de l'histoire, convient seule à une perfection morale humaine, ou, si l'on veut, librement conquise. Sur ce point, l'accord est à ce jour si général que nous ne nous arrêterons pas à enfoncer une porte ouverte.

Un second trait dérivé du premier, en rapport organique avec lui, nous révèle que cette sainteté humaine introduit la tentation, la lutte contre le mal dans la vie du Maître de Nazareth. Nous disons trop peu ; Jésus a dû être tenté, car la tentation fait partie de la condition des mortels. Elle est le fondement même de la moralité, appelée à prendre conscience d'elle-même. Enveloppé par le monde extérieur qui le sollicite, l'homme se trouve en présence de suggestions qui le brisent ou auxquelles il résiste. Le drame psychologique que décrit le mythe de la chute primitive est l'expression d'une loi éternelle, de la rencontre nécessaire de l'homme avec le monde des sens. Les expériences rappelées par Paul dans le chapitre VII des Romains conduisent au même résultat. C'est l'obstacle que rencontre l'homme animal sous forme de loi restrictive qui suscite la distinction du bien et du mal. Prise dans ce sens, la tentation est le privilège de la créature morale, la grande école de la sanctification. L'épreuve joue dans la formation de l'être moral un rôle identique ; elle est, elle aussi, une tentation, mais

à la différence de celle issue de l'attrait, une tentation imposée et non désirée. Jésus de Nazareth a participé à cette nécessité et la tradition évangélique a conservé le souvenir de quelques-unes de ces luttes. Nous l'y voyons, avec toute la réalité et les angoisses du combat, résister aux suggestions qui s'offrent à lui. Rappellerai-je la grande préparation à son œuvre messianique que nous appelons « la tentation du désert » et qui sert de préface au ministère public? Ce n'est pas, loin de là, le seul point saillant de ce drame immense. Les évangélistes citent d'autres heures encore : en face d'un peuple frémissant d'enthousiasme et disposé à le ceindre de la couronne du messianisme populaire qu'avaient conçu ses docteurs et ses rêves ambitieux, le Maître se retire pour prier et lutter dans les solitudes des montagnes voisines de Césarée de Philippe. Aucune scène ne représente mieux ces réalités de la lutte entre l'aspiration personnelle et l'obéissance au devoir, l'apôtre Paul disait entre la chair et l'esprit, que l'agonie de Gethsémané et le cri d'angoisse désespéré : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? »

Ce ne sont là pourtant que des heures, quelques moments d'une longue vie. La lettre aux Hébreux, en rappelant que le Fils a été tenté « exactement comme nous[1] » semble avoir pénétré plus au fond. Elle étend la lutte à l'existence entière. On songe involontairement en la lisant à toutes les épreuves physiques, à toutes les épreuves morales qu'a rencontrées le Nazaréen, depuis l'aurore de sa vie consciente jusqu'à la fin, à ces mille embûches que nous dresse l'existence dans le monde sensible, suggestions du dehors, suggestions du dedans, voix incessantes du moi, toujours prêt à monter sur le trône, appels, je ne dis pas insurmontables, mais indispensables et inéluctables dans la destinée humaine, condition même d'une obéissance éprouvée et parfaite à la loi divine.

Ici, on nous arrête en demandant si la tentation elle-même et la lutte qu'elle suppose n'est pas déjà, prise à sa plus grande profondeur, une déviation à la loi morale. Nous ne songeons

[1] Héb. IV, 15; V, 7.

ni aux exigences de la christologie ecclésiastique, ni au docétisme. Nous avons en vue l'argumentation de celui qui, en notre siècle, a mis en un relief particulier l'anamartésie du Christ.

Schleiermacher dit en effet : « En prenant au sérieux la réalité de l'apparition humaine et historique du Christ, il importe de ne pas méconnaître, mais de déterminer le rapport de cette conception avec tous les éléments que suppose le type primitif de la personnalité et avec la puissance spirituelle de Jésus. Son développement, tout d'abord, doit être conçu comme rigoureusement *exempt de toute lutte morale.* Car là où il y a lutte intérieure les traces en demeurent. On ne pourra jamais considérer comme type primordial et normatif un être qui porterait les cicatrices même les plus légères, reçues dans le combat. Or l'énergie de sa communion avec Dieu n'a jamais pu, chez le saint, demeurer un seul instant hésitante, ni troublée par le souvenir d'un combat antérieur. Cette communion consciente n'a pas davantage traversé un état susceptible de motiver un combat pour l'avenir ; c'est dire qu'il n'y a jamais eu en Christ cette absence d'équilibre entre les divers facteurs de la nature matérielle, en ce qui concerne la communion avec Dieu.... On trouverait pour décrire cette situation morale une analogie lointaine et en somme assez commune dans ce que nous appelons volontiers une « heureuse nature. » La force morale du Christ, quoique graduellement développée par l'exercice, se distingue de la vertu en ce qu'elle n'est point, comme cette dernière, la résultante d'une lutte ; car elle n'a pas eu besoin de se frayer son chemin au travers du péché et de l'erreur, ni au travers de quelque propension vers l'un ou vers l'autre. Cette pureté n'est donc pas chez le Christ le produit de quelque préservation, extérieure à lui ; elle réside tout entière en lui et s'établit sur le sentiment immédiat de sa communion spéciale avec Dieu et ce sentiment est chez lui originaire et donné [1]. »

Dans ces conditions, on ne sera pas trop surpris du jugement que porte Schleiermacher sur la formule scolastique : « Le *po-*

[1] Schleiermacher, *Glaubenslehre,* § 93, 94. Comp. § 93, 8. Comp. des idées analogues chez D. Strauss, *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet.* Vol. 3 et 4 des *Gesammelte Schriften.* Bonn 1877 (spécialement vol. 3, p. 251 et suivantes).

tuit non peccare, écrit-il, indique assurément le privilège essentiel du Christ, quand on l'oppose à la condition des autres hommes ; car ceux-ci, pris dans leur totalité, ne peuvent jamais ne pas pécher. Le péché se glisse partout et cette loi sérieusement entendue devrait également se reproduire chez le Christ, dès le moment qu'on lui attribue une réelle possibilité de pécher. Mais cette formule n'indique pas ce privilège, si l'on entend lui faire dire autre chose que ce que renferme la formule en apparence opposée : *Non potuit peccare*. Prise comme l'antithèse de cette dernière, elle implique la possibilité du péché, mais le *non potuit* ne l'exclut pas absolument ; et il est permis de l'employer, pourvu qu'on l'entende, appliquée au Christ, d'une protection divine, spéciale et prohibitive du péché[1]. »

On aurait tort néanmoins, malgré les apparences, de s'appuyer sur le père de la théologie moderne pour défendre la tradition ecclésiastique. Sa conception, faite pour surprendre, s'explique, cependant, si l'on se souvient du déterminisme qui domine toute sa pensée. Le péché, avance de la chair sur l'esprit, y constitue un attribut fatal de l'homme, auquel, en vertu d'une nécessité non moins impérieuse, le Rédempteur échappe grâce à la détermination divine concernant le salut. Aussi le récit évangélique de la tentation du Christ qui contredit cette conception ne peut-il être, aux yeux de l'écrivain, qu'une parabole destinée à faire saisir aux disciples le programme messianique adopté[2].

Mais pour quiconque part du point de vue opposé à celui de Schleiermacher, celui de la liberté morale, la tentation, non seulement est explicable, mais impliquée dans le postulat lui-même. Elle est une des conditions de la vie morale consciente

[1] Id. Ouv. cité, § 98, 1.

[2] « ...Eine *Parabel*, wobei nur Christus sich selbst als den Gegenstand dargestellt, eine Parabel über sich selbst, aber *für die Jünger* ; für diese enthalten die einzelnen Momente der Versuchungsgeschichte Regeln, die für sie von der grössten Wichtigkeit waren, in Betreff der Art, wie sie sollten ihre Führung in dem ihnen anvertrauten Amte einrichten. » *Leben Jesu*, Berlin 1864, p. 162. Cf. *Glaubenslehre*, §§ 62-78.

et la psychologie permet sans trop d'effort d'analyse de séparer l'épreuve et le péché. Luther a marqué la différence des deux phénomènes quand il distingue entre *sentire tentationem* et *consentire tentationi*. Le premier acte embrasse tous les attraits que présente, bon gré mal gré, à l'individualité le monde extérieur, tous les appels que peuvent créer par l'intermédiaire des sens nos sensations intimes. Ils ne se traduisent en désobéissance à la loi de notre être que lorsqu'il y a séduction, c'est-à-dire lorsque les appels de la chair provoquent une convoitise, un désir qui supprime en nous la voix du devoir. Péril incessant, lutte de toutes les heures, mais au bout de laquelle ne se trouve pas fatalement la défaite. La tentation vaincue constitue un échelon vers le ciel et dans les conditions de l'humanité il n'y a pas de sainteté de nature, il n'y a de réelle, de morale que la sainteté *conquise*, celle-là même que nous revendiquons pour le Christ.

Sainteté conquise, disons-nous. Ajoutons un second et essentiel caractère, qui procède de celui-là. Cette sainteté est progressive. Si elle est une obéissance continuelle et continuée à la volonté divine, loi de notre être, elle suppose, en tant que nous sommes des êtres finis, un développement, une gradation. Au premier abord, cette affirmation heurte nos idées courantes. Héritier des catégories d'une philosophie antérieure, nous nous représentons volontiers la perfection morale comme une sorte d'entité achevée et sans vie. Il paraît étrange d'y statuer une évolution, des degrés. Ce qui est parfait saurait-il être incomplet ? Détrompons-nous. Non seulement cette obéissance se présente à nous en la diversité de ses images possibles, mais elle a une croissance qui pour demeurer normale et sans accidents n'en reste pas moins une croissance. Le gland qui deviendra chêne n'est pas le chêne, bien que virtuellement il renferme le chêne. On ne lui demande pas de reproduire dès l'origine toutes les vertus de l'arbre qui est sa fin. Il suffit dans une croissance normale qu'à chaque moment il possède et déploie toutes les qualités propres à ce moment. Nous disons dans le même sens que la rectitude morale du Christ, sans cesser d'être à chacun de ses moments une rectitude accom-

plie, s'est progressivement déployée, affermie, enrichie jusqu'à la consommation de son individualité. Elle monte en une ascension graduelle. Avant les vertus de l'homme viennent celles de l'enfant ; avant les tâches ardues qui exigent comme une concentration des forces acquises, les tâches appropriées à son individualité en formation, jusqu'à ce que le lutteur s'élève aux suprêmes sommets de l'obéissance. On ne méditera jamais trop cette affirmation du troisième évangile : « Jésus croissait en sagesse, en stature et en grâce devant Dieu et devant les hommes[1]. » Il en faut faire une réalité vivante dans les trois directions physique, intellectuelle et *morale*, notées par l'évangéliste. Ainsi, pour ne prendre ici que des exemples frappants, ne semble-t-il pas qu'à l'origine du ministère public, aux jours du sermon sur la montagne, durant « l'idylle galiléenne, » qui, à vrai dire, ne fut rien moins qu'une idylle, le Maître ait conçu les espérances du succès ? Ce n'est pas seulement près du puits de Jacob qu'il a contemplé les moissons blanchissantes. Son cœur a tressailli des divins espoirs en face des foules accourues pour entendre la bonne nouvelle. Ce n'est que plus tard, en face de l'opposition d'abord sourde, puis grandissante, puis mugissante comme le tonnerre, qu'il a d'abord entrevu, ensuite distinctement vu les sombres perspectives de son supplice. Les expériences faites, l'affermissement graduel de sa communion avec le Père, ses progrès dans la vie sanctifiée l'ont rendu capable de supporter cette dispensation de la volonté divine. Voilà un exemple de ce développement moral emprunté aux choses extérieures ; en voici un autre destiné à mettre en relief l'influence de cette croissance morale sur les conceptions mêmes de la vie, nous dirions l'influence de la foi sur la doctrine. Je songe à ce caractère de religion universelle que revendique le christianisme. On a dit souvent que le génie de l'apôtre Paul est le créateur de cette grande pensée. Disons plutôt que l'élève de Gamaliel lui a donné l'appui de sa conviction et a été appelé à en fournir l'apologie dans ses lettres contre les chrétiens judaïsants particularistes. Mais le principe lui-même, outre qu'il est contenu virtuellement dans la contexture de l'évangile

[1] Luc II, 52.

du royaume, s'est graduellement révélé à la conscience du Maître. Ce fut une de ses conquêtes sur l'héritage judaïque. Je ne cite que pour mémoire la page immortelle que le quatrième évangile déroule au puits de Sichar ; la tradition synoptique permet de saisir quelques-uns des moments de cette évolution dans le sens universaliste. Le centenier de Kapernaüm qui par sa foi suscite l'étonnement du Maître est un premier exemple. On en peut contester la valeur probante, puisque ce soldat au service de l'empire paraît avoir été un prosélyte de la synagogue. Mais on distingue un progrès, un épanouissement de cette pensée dans l'histoire de la Cananéenne, où l'on néglige trop souvent d'étudier le rôle du Christ. Je dirais en substance qu'il fut ici l'élève plutôt que le maître. Décidé à rester quelques jours dans le repos, en pays étranger, il repousse la suppliante au nom d'un motif qu'on a tort de prendre pour une excuse apparente : il n'est envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël ; telle lui paraît sa mission précise et il ne jettera pas aux petits chiens le pain des enfants, aux païens l'aliment du peuple des divins privilèges. Mais le voilà vaincu par la foi victorieuse de la mère éplorée. Le voilà prisonnier d'une païenne chez laquelle il découvre des vertus, des émotions, des énergies d'une remarquable hauteur morale, et cette leçon, docilement écoutée, féconde dans son âme les semences de l'universalisme[1]. Lorsqu'il arrive lui-même en face de la mort, dans le repas de la cène, il a acquis une pleine conscience de la valeur et de la destination salutaire universelle de son œuvre. On pourrait citer d'autres traits. Je les néglige, pour marquer à toutes les heures de cette vie qui nous sont comme visibles, l'obéissance ; le Fils fait ce qu'il voit faire au Père et cette soumission fidèle, fortifiée par la lutte, enracinée par cette incessante tension vers le devoir, cette vie de foi, élève son héroïsme, jusqu'à le rendre capable du sacrifice suprême, où il

[1] Un beau livre qui a paru postérieurement à l'achèvement de cette étude met en relief ce caractère progressif de la foi de Jésus. Nous sommes heureux de nous rencontrer ici avec M. Stapfer : *Jésus-Christ pendant son ministère*. Paris, Fischbacher, 1897. 1 vol. in-12. Voyez spécialement p 256-268. Comp. Karl Hase : *Geschichte Jesu*, 1876. Pages 475-477.

discerne encore des semences fécondes pour la félicité des hommes ses l res.

Ces conside tions nous donnent une définition. Elles font voir que la sainteté du Fils de l'Homme, conquise au travers d'une lutte incessante contre les puissances et les suggestions du moi, et progressivement développée et affermie, consiste à chaque moment et dans chaque circonstance dans la victoire sur la tentation et dans l'obéissance aux ordres du Père, présents à la conscience de Jésus. On la pourrait appeler une rectitude morale, normalement épanouie dans l'horizon qui l'entoure et l'enveloppe ; c'est dire qu'elle nous apparaît à chaque moment comme adéquate à son objet. A ce dernier titre, comme nous aurons encore l'occasion de le rappeler, elle nous apparaît toute relative. On n'entend point par là nécessairement mêler l'imperfection à la perfection, mais affirmer simplement qu'elle ne représente pas en ses divers rayons la seule forme possible du bien, ce qui est de la pure théorie, mais cette forme du bien appropriée aux circonstances traversées.

La dogmatique a prolongé ces lignes. Elle a conclu de la sainteté à l'infaillibilité intellectuelle. Que valent ces affirmations ?

L'exemption de l'erreur ! Consultant d'abord la tradition évangélique primitive, on reconnaît généralement aujourd'hui qu'il faut refuser à Jésus de Nazareth l'omniscience, un attribut non de l'homme, de l'être fini et limité, mais de l'absolu. Nous ne disserterons donc point sur ce thème épuisé. A entendre du reste nos récits, l'erreur apparaît sous diverses formes et à propos de divers sujets dans la personnalité du Nazaréen. Il se fait montrer la place du tombeau de Lazare, parce qu'il ignore où on l'a mis ; il ignore également l'heure finale de l'économie présente [1] et cela de son propre aveu. Voilà pour l'ignorance, et voici pour l'erreur : Jésus espère trouver des figues sur un arbre où il n'en trouve point et tous les raffinements de l'exégèse ne changeront rien à ce fait [2]. Il cite sous le nom de David des psaumes que la critique la plus timorée ne saurait attribuer

[1] Marc XIII, 32.

[2] Mat. XXI, 18-22 ; Marc XI, 12-14.

au roi d'Israël [1], etc. Malgré les faits, les exigences dogmatiques ont essayé d'échapper à ces conclusions et cela par des voix autorisées.

Schleiermacher, par exemple, que nous avons eu l'occasion de citer, pose en fait, chez Jésus-Christ, à côté d'un développement moral sans tentation ni lutte, un progrès intellectuel sans erreur. Il importe de bien fixer le rapport des deux domaines : « Volontiers on identifie le péché et l'erreur qui en serait la source, écrit le maître de Berlin, mais on ne peut nier le rapport inverse qui fait du péché la source de l'erreur, de telle façon que l'erreur n'est pas concevable sans le péché. En considérant la relation de l'esprit humain avec la vérité, on est conduit à dire que l'état normal de l'homme est la vérité; il est fait pour la vérité ; ses facultés spirituelles sont constituées à cette fin et, dans leur activité normale, elles doivent aboutir à ce résultat. A nier ces choses, nous vivrions dans un monde d'efforts illusoires, au sein d'un malentendu perpétuel. Les heures où nous croyons voir le plus clair seraient celles du rêve. Or toute erreur est une contradiction de notre thèse principale, et si celle-ci est vraie,... essayons de voir dans quelle situation se trouve l'homme avant qu'il ait rencontré la vérité sur un point spécial. Nous distinguons ici deux étapes, d'abord celle de l'ignorance. Ce qui plus tard deviendra vérité ne se présente encore que comme une tâche à remplir et n'existe pas à l'état de vérité. Mais lorsque cette phase est dépassée et que l'œil s'est ouvert aux recherches, on se représentera l'homme fait pour la vérité sur le chemin des efforts qui y conduisent. Or au moment où naît pour nous une tâche dans la sphère du savoir, l'état d'ignorance disparaît. Tant, par exemple, que ce vaste domaine qui concerne l'électricité restait inexploré, il régnait en cette matière une totale ignorance. Mais lorsque aperçu, il s'est imposé à nos recherches, un long chemin séparait encore la question posée de sa solution.

[1] Marc XII, 36. Voy. sur ce point spécial de l'erreur chez Jésus-Christ l'étude très fouillée du prof. Paul Schwartzkopff : *Konnte Jesus irren? Unter dem geschichtlichen, dogmatischen und psychologischen Gesichtspunkte principiell beantwortet.* Giessen, Riecker, 1896.

Nous appelons cet état celui de l'indécision, dans lequel sans posséder une certitude, le problème reste l'objet d'une recherche persévérante. Sur ce chemin qui va de la question posée à la question résolue, l'erreur n'existe pas (en tant que faute morale). Et si l'on nous demande d'où naît l'erreur, nous dirons qu'elle naît du péché, d'une insuffisance morale[1]. »

Cette théorie permet à l'écrivain de ranger dans l'ignorance innocente les faits relatifs aux questions critiques et scientifiques et de ne revendiquer l'infaillibilité intellectuelle, corollaire, selon Schleiermacher, de la perfection morale, que dans le domaine des choses sues ou, comme dirait l'auteur, des questions posées[2]. « Il faut distinguer, en effet, écrit-il encore, entre l'acceptation et la propagation d'opinions dont d'autres sont les représentants déterminés, et au sujet desquelles on n'a ni enquête à instituer, ni responsabilité à assumer, et la conclusion d'un jugement qui détermine en quelque façon la conduite. Errer, dans ce dernier cas, suppose toujours une précipitation coupable, issue de motifs hétérogènes ou d'une certaine perturbation du sens du vrai, dont le péché général et particulier est la cause[3]. »

Une conception presque identique, défendue d'ailleurs à des points de vue différents et avec des restrictions variées, entre autres par Dorner[4], est présentée par M. Gretillat, lorsqu'il écrit : « L'exemption du *péché* a pour corollaire l'exemption de l'*erreur*. L'erreur en effet, à la différence de l'ignorance naturelle, résidant *dans un acte de précipitation* commis dans l'énoncé d'un jugement, est déjà, selon nous, pécheresse et symptomatique du péché. Or celui que nul n'a convaincu de péché est le même qui a osé dire : « Le ciel et la terre passeront mais mes paroles ne passeront point. » (Mat. XXIV, 35.) Ayant renoncé à tout savoir, il s'est abstenu à plus forte raison de parler de toute chose. Mais la supposition que le Christ eût énoncé sur un objet quelconque un jugement qui ne répondît

[1] Schleiermacher, *Vie de Jésus*, p. 115 et 116 ; *Glaubenslehre*, § 98, 1.

[2] Voir encore *Vie de Jésus*, p. 116-120.

[3] *Glaubenslehre*, 98, 1.

[4] Dorner, *Christliche Glaubenslehre*, II, 1, p. 423.

pas chez lui à une certitude absolue et que cette certitude elle-même ne fût pas préservée par la rectitude absolue du sens moral de tout effet de fausse apparence interne ou externe, serait incompatible avec le caractère d'anamartésie que nous lui attribuons[1]. »

Toute cette conception qui place l'infaillibilité morale en face de l'infaillibilité intellectuelle dans un rapport de cause à effet ne repose-t-elle pas sur une observation psychologique imparfaite ou sur une détermination insuffisante de ce qu'il faut entendre par ignorance d'une part et par erreur de l'autre? Essayons de préciser ce point[2].

Assurément tout acte de précipitation commis dans l'énoncé d'un jugement est symptomatique de péché, comme vient de nous le dire M. Gretillat. Mais en ce cas la faute morale ne réside point dans le fait de l'erreur, mais dans la précipitation, fruit de la présomption, de l'impatience, de l'orgueil ou de telle autre passion coupable.

L'ignorance ouvre la porte, et l'ouvre sûrement à l'erreur. L'omniscient seul en est indemne et lui seul peut en être indemne, puisque pour connaître les choses et leurs rapports, il est nécessaire de connaître l'ensemble. Or, dans ces conditions, l'ignorance ne dérive pas, comme le voudrait Schleiermacher, d'une imperfection morale quelconque; elle est bien plutôt un des attributs nécessaires du relatif, de la nature humaine par conséquent, qui vit dans un perpétuel devenir. Elle est dès lors, au plus haut degré, une nécessité inéluctable de notre être. L'apôtre Paul parle quelque part de l'abolition de la science, donc aussi de l'ignorance, pour l'économie de l'achèvement, et jusque-là l'homme, tout homme, le plus savant des hommes est encore un ignorant; par le seul fait qu'il est homme, limité, fini, relatif. La première page de la Genèse renferme implicitement cette vue: croitre, conquérir ou domi-

[1] Gretillat, *Exposé de théologie systématique*. Tome IV, p. 212.

[2] Pour l'étude détaillée du sujet voir l'étude citée de Schwartzkopf, spécialement la troisième partie : *Die Notwendigkeit der Irrtümer Jesu als Menschen*, p. 79-102. Comp. également Lipsius, *Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik*. Braunschweig 1876. § 652.

ner la terre[1] suppose un développement graduel, un progrès dans la connaissance pratique et théorique, donc une évolution qui, à son tour, suppose l'apprentissage de ce qu'on ignore.

L'ignorance pourra donc être une lacune plus ou moins forte, suivant les stages du développement ; mais sauf les cas où elle résulte du refus d'apprendre, elle n'est pas un mal dont nous soyons responsables; elle nous accompague dans tous les âges et dans tous les domaines.

Ces considérations seront aisément admises, je ne connais du moins aucune théologie contemporaine qui ne consente à reconnaître chez Jésus de Nazareth l'ignorance sur une foule de sujets et dans plusieurs domaines. C'est un truisme que de rappeler que les énergies que recèlent l'électricité ou la vapeur d'eau, les lois astronomiques, les secrets de la philologie et tant d'autres arcanes lui demeurèrent étrangers. Mais on avouera moins aisément sa participation à l'*errare humanum*.

Qu'est-ce que l'erreur, lorsqu'elle n'est pas une faute morale, c'est-à-dire l'erreur non voulue? Le plus souvent une affirmation, une conclusion qui repose sur des prémisses erronées. Elle résulte d'une observation insuffisante, d'une induction précaire ou même d'un simple lapsus de l'esprit. L'époque où nous vivons, les traditions héritées et que nul être humain ne peut examiner et reviser en entier, apportent avec elles tout un ensemble de faits admis, qu'une période postérieure reconnaîtra comme entachés d'erreur. A ce titre tout mortel est susceptible d'erreur, car dans cette lutte de la science contre l'ignorance qui est une des formes de notre devenir, que de faits réputés acquis qui plus tard sont reconnus controuvés! L'erreur accompagne toute notre science, toujours en travail, non seulement pour acquérir de nouveaux éléments, mais pour corriger ce que l'on croyait définitivement conquis. Et comme en matière de connaissance tout se tient, notre science restera toujours imparfaite, revisable sur tel ou tel point, donc sujette à des chances d'erreurs.

Telle fut aussi la condition de Jésus de Nazareth. On ne de-

[1] Gen. I, 28.

vrait plus avoir besoin de le dire; s'il n'a pas commis des erreurs volontaires, qui sont des fautes, poussé par la passion ou le parti pris, on accorde du moins qu'une quantité de domaines du savoir humain lui restèrent inconnus et que dans l'horizon de son siècle il a partagé les ignorances et affirmé comme vérité les erreurs de son siècle; car, comme nous tous, il fut obligé d'employer les catégories générales de son époque, et ses traditions héritées. Pour lui, comme pour la totalité de ses contemporains, le soleil « se lève[1], » la terre est un disque plat très étendu autour duquel tournent le soleil, la lune, les étoiles, et Dieu est dans le ciel, c'est-à-dire « là-haut, » au-dessus de la surface bleue que nous apercevons au-dessus de nos têtes. En bas se trouve l'abîme, séjour des morts[2], et dans un certain espace le royaume des ténèbres dont Satan est le chef. Pour Jésus, comme pour ses contemporains, les démons sont cause de presque toutes les maladies; on les peut exorciser par des procédés spéciaux, pouvoir que Dieu confère aux docteurs et aux rabbis. Pour Jésus encore, selon les thèses botaniques de l'époque, il faut que le grain confié à la terre *meure* pour germer[3]. La Thora a été dictée par Dieu à Moïse, les psaumes que chante la synagogue remontent à David son ancêtre, et ses conceptions eschatologiques sont, pour le cadre et le revêtement, empruntées à l'apocalyptique, qui se greffe sur l'apocalypse de Daniel. Il semble en admettre les grandes lignes; peut-être crut-il lui-même à son prochain retour[4]. C'est dire que jusque dans les formules de sa piété, qu'il a souvent remplies d'un contenu nouveau, dans ses croyances religieuses, il a usé — et comment eût-il procédé autrement? — des concepts généraux de son temps, de cet ensemble de représentations de tout ordre, qui pour chacun de nous constitue le milieu spirituel de nos affirmations. De ces faits il faut conclure, ou bien qu'ils sont adéquats à la réalité, que le Christ est autorité normative pour l'universalité du savoir humain, ou qu'il s'est accommodé aux idées et mêmes aux préjugés de son temps, tout en gar-

[1] Math. V, 45; XIII, 6. — [2] Luc XVI, 23 et suiv. — [3] Jean XII, 24.

[4] Edmond Stapfer, *Jésus-Christ avant son ministère*. Paris, Fischbacher, 1896, chap. II, *Les premières croyances*.

dant par devers lui la vérité à lui connue, ou enfin qu'avec tous les fils d'Israël il a simplement hérité et accepté pour une large part, sans bénéfice d'inventaire, les opinions générales de son milieu. La première opinion ne trouve plus guère d'adhérents conscients ; la seconde serait une grave atteinte au caractère moral du Christ et touche au docétisme ; la troisième, qui est la nôtre, nous impose nos conclusions : Jésus a pu errer, se tromper dans le domaine de la connaissance, dans les formules dont il a enveloppé son divin message. L'erreur est foncièrement humaine ; elle est une des conditions de la vérité ou tout au moins de la recherche de la vérité, parce que l'humain c'est le relatif. Or Jésus fut homme ; il représente au sein de la race une individualité précise et définie.

Ces conclusions porteraient-elles dommage à la perfection d'obéissance que nous statuons pour Jésus? Autant vaudrait dire, qu'on veuille bien y réfléchir, que la piété du janséniste Pascal est diminuée parce que de ses expériences sur la pression atmosphérique il avait tiré l'inférence que la nature a horreur du vide. Etablir un rapport de cause à effet entre la rectitude morale et l'infaillibilité intellectuelle, entre le péché d'une part et l'erreur de l'autre, c'est là une conclusion qui dépasse les prémisses, c'est oublier avec les faits leur observation psychologique.

Sans aucun doute, les diverses facultés de l'être que nous sommes se tiennent et se pénètrent. Il serait impossible sans cela de concevoir l'unité de la personne. L'analyse, il faut s'en souvenir, qui n'est qu'un procédé d'investigation, se gardera d'isoler dans l'individu ces rayons que nous appelons volonté, sentiment, raison. Si je ne fais erreur, la psychologie physiologique confirme de plus en plus cette affirmation des philosophes, qui constituent la volonté en une force centrale et dominante, nécessaire au déploiement de nos facultés. Or la volonté est précisément le siège de l'imperfection et de la perfection morale et il ne se peut qu'une direction normale ou viciée de cette force n'influe sur le sentiment et la pensée. Mais il reste que cette volonté ne fournira jamais directement la connaissance du monde intérieur ou extérieur ; sa mission est pure-

ment régulatrice et cela à des degrés divers. Active, décisive partout où l'élément moral est en saillie, elle se réduit à un minimum dans l'observation du monde extérieur. Veut-on fixer son rôle ? Un principe général y suffit. La science ou l'activité qui produit le besoin de savoir, quel que soit son objet particulier, est tenue d'observer et d'analyser les phénomènes avec le désir d'arriver à ce qui est, et non pas à ce que nos fantaisies, nos passions ou nos intérêts voudraient qui fût. En ce sens toute science exige la rectitude morale ; tout ce qui y fait obstacle constitue une entrave et un élément de trouble. Un certain patriotisme peut souhaiter que la légende de Guillaume Tell soit une réalité historique, mais l'amour de la vérité, qui corrige même le patriotisme, a pour souci unique d'arriver à une représentation adéquate des choses. On avouera par contre que l'inexactitude involontaire, celle qui provient de traditions reçues, d'observations insuffisantes, etc., ne touche en rien au caractère moral ; ce sont des erreurs et non des fautes. Un enfant qui ment est jugé par sa conscience ; un enfant qui fait erreur involontaire de calcul n'est, n'en déplaise aux pédagogues féroces, ni un lâche, ni un polisson ; ce peut être un imbécile, mais de cela il n'est généralement pas responsable. Sainteté, piété, charité, et grand et exact savoir ne sont pas des éléments qui s'appellent comme la cause et l'effet. De grands ignorants furent parfois de grands saints, témoins quelques pêcheurs de Galilée, dont les noms sont dans nos mémoires, et les plus incontestables savants ne sont pas tous des saints. Un saint homme qui se promène peut se tromper de route et se fracturer la jambe. Pourquoi ? Parce que la rectitude morale est une direction de la volonté ; elle dépend d'une libre détermination et la suppose ; la connaissance, disons plutôt l'erreur possible, relève de la science, qui sera plus ou moins grande, mais toujours partielle et relative, dès lors susceptible d'ignorance et d'errements. Voilà pourquoi, entre autres, l'assertion des anciens auteurs, fondée sur l'interprétation messianique du Psaume XLV, qui fait de Jésus le plus beau, physiquement parlant, des fils des hommes, est une conclusion erronée. Elle se rattache à des prémisses non pas immorales, mais

scientifiquement controuvées. La beauté des formes, pas plus que l'infaillibilité intellectuelle ne fait partie des vertus morales librement conquises. Il est dangereux, de grands exemples contemporains l'ont prouvé, de confondre l'esthétique et le bien. Voilà pourquoi les connaissances de Jésus-Christ, quelles qu'elles aient été, connaissances astronomiques, géographiques, traditions dogmatiques mêmes, ne rentrent nullement dans la sphère d'autorité religieuse qui s'attache à son œuvre. La conscience, le large et principal domaine de la conscience reste ici le seul et lumineux critère d'appréciation.

Cette pensée nous conduit à une considération capitale pour achever de définir la perfection morale de Jésus. Contrairement aux conclusions que font pressentir nos développements antérieurs, on a souvent dit qu'en vertu même de sa sainteté, le Christ n'avait pas et ne pouvait avoir d'individualité précise. Vinet, qui volontiers spécule plus qu'il n'observe au moyen de l'histoire, semble avoir soutenu ce point de vue, lorsqu'il écrit, par exemple, en partant de sa notion de l'individualité, qu'il envisage comme un moyen de restauration, nécessité par la chute : « On peut se demander si l'individualité n'est pas une imperfection, si l'harmonie parfaite de la partie avec l'ensemble n'effacerait pas l'individualité ; si un être n'est pas individuel précisément par les parties qui le rendent moins propre à s'assimiler à la grande unité et à concourir à l'harmonie générale ; on peut demander si l'idée de la perfection morale n'exclut pas celle de l'individualité et l'on peut observer que l'être parfait n'a point d'autre caractère que celui de la perfection. Ainsi Paul, Pierre et Jean ont eu chacun leur caractère et l'on ne peut dire celui de Jésus[1]. »

Et voici comme le grand penseur explique un peu plus loin son point de vue : « L'individualité n'est pas une imperfection, mais une des conditions attachées à l'imperfection de la nature humaine. L'être parfait, on peut le dire, fait *un* avec ses qualités ; il se perd en elles ; il est tout ensemble abstrait et concret ; il n'est guère que le nom propre de la perfection. Dites

[1] Vinet, *Essais de philosophie morale et de morale religieuse*. Paris, 1837. Article sur *l'individualité et l'individualisme*, p. 142.

Jésus et dites *charité*, vous avez dit la même chose. Mais il ne faut pas s'imaginer pour cela qu'à mesure qu'un être humain s'avance vers la perfection, il soit moins individuel ; il doit l'être pour marcher vers ce but. *L'être parfait* par nature se passe d'individualité (??) ; il a la perfection[1]. »

Nous retrouverons plus loin les considérations philosophiques qui s'opposent à cette théorie, plus grave qu'il ne paraît à première lecture, parce qu'à la suivre dans ses conséquences, que Vinet d'ailleurs n'a point déduites, elles atteignent et dépersonnalisent la notion même de Dieu. Mais, en tout cas, cette conception tend à faire du Fils de l'homme, comment dirai-je ? un homme abstrait, une entité, un prototype idéal de l'humanité, être sans patrie ni race, ἀπατωρ, ἀμητωρ, comme le Melchisédec de la légende[2], produit de la spéculation christologique, plus que de l'histoire évangélique. Or cette histoire consultée nous montre en Jésus de Nazareth non pas l'absence d'individualité, mais l'individualité la plus précise que l'on puisse imaginer.

Supposons un instant que le Rédempteur soit apparu dans un milieu tout différent de celui que nous connaissons, au sein des Indo-Germains, par exemple, et de leur civilisation spéciale. Dans ce milieu, on peut concevoir la réalisation d'un type de perfection morale ; mais combien avec d'autres couleurs ! Or Jésus, fils d'un Davidide, est Juif de race, de naissance et d'esprit. Il a les préoccupations de son peuple. Le cadre messianique, un cadre très spécifiquement hébraïque, lui sert à préciser l'image qu'il veut reproduire. Le Messie spirituel, doux et humble de cœur, attendant tout des puissances de la conscience divinement éclairée et rien des forces matérielles ; le royaume de Dieu fondé sur l'accession morale à la loi de la charité, tout cela est éminemment l'antithèse des rêves politiques de ses compatriotes et de leurs apocalypses ; mais toujours est-il que ces espérances lui ont fourni la base, le

[1] *Idem*, p. 143. Dans un sens analogue Schleiermacher, *Glaubenslehre*, p. 94, 1, 98, 2. Voir parmi les adversaires de cette conception spéculative les excellentes réflexions de Lipsius, *Lehrbuch. der evang. Dogm.*, p. 650.

[2] Héb. VII, 3.

cadre, l'environnement de son œuvre. Il l'a taillée dans ce bloc informe, et l'arracher à ce sol, c'est se condamner à ne point le comprendre.

Dans cet horizon, sa perfection morale se teinte de couleurs locales, sans cesser de correspondre à des besoins universels. Car, ne l'oublions jamais, la sainteté réalisée par la créature n'est point une entité monotone ou morte ; elle se différencie, sans cesser d'être elle-même, au travers de l'histoire ; elle se divise en rayons diversement colorés. Faites un instant l'hypothèse de plusieurs membres de la race parvenus à cet idéal, dans des milieux divers et en divers âges de l'histoire. Aurions-nous une collection de photographies tellement identiques, que notre œil fût incapable de les distinguer les unes des autres ? Chacun de ces types n'aurait-il pas réalisé l'idéal moral suivant sa tâche spéciale, dans son milieu, moulé en quelque sorte par la nature des obstacles vaincus et des buts atteints ? C'est dire que la perfection d'un être humain est éminemment variable dans ses formes, relative, conditionnée par la nature et les circonstances du sujet, sans cesser d'être à chaque heure et sous les angles les plus divers la perfection. Deux détails très extérieurs suffiront à montrer le domaine de cette relativité.

On connaît les fortes épithètes dont Jésus a baptisé ses adversaires : « Hypocrites ! sépulcres blanchis ! » Conformément à l'usage courant, il a une fois désigné les païens sous le nom de « petits chiens, » comme nous appelons couramment et par tradition les Turcs, les Infidèles. Ces expressions n'entament en rien ni sa charité, ni la nôtre. Elles sont données par la tradition de son milieu et l'usage des siècles. Nous comprenons Jésus et ne songeons point à voir dans ces rudes apostrophes l'indice de la haine, comme nous pardonnons à Calvin son langage à l'égard de ceux qui le contredirent. Mais peut-être, dans le cadre de nos conceptions actuelles, trouverions-nous pour le moins mal avisé d'invoquer l'autorité du Maître pour sacrifier à nos passions polémiques.

Si donc le Christ nous apparaît comme une individualité, on ne peut plus précise, il sera utile de dire en passant les caractères de cette individualité. A l'ordinaire, il n'est pas trop dif-

ficile de déterminer la figure spirituelle des hommes, par un mot qui note une direction, un tempérament, parce que ce qui fait le relief d'un individu, c'est ordinairement l'hypertrophie de certaines tendances. Une intense charité s'unit rarement à une juste sévérité ; une puissante générosité s'allie malaisément à l'esprit d'attentive économie. C'est là le déséquilibre de l'imperfection. A diverses reprises on a essayé de définir la figure du Maître. En 1826, pour ne citer que cet exemple, dans sa psychographie de Jésus, Winkler lui conférait « le tempérament colérique » des grands esprits[1]. Ce n'est point cette recherche qui est une erreur, mais le défaut d'analyse qui y préside. Pour cette analyse, la dissertation de M. Dandiran que nous citions plus haut, toute influencée qu'elle est encore par des conceptions abstraites, a indiqué magistralement la voie à suivre. Elle nous présente en Jésus de Nazareth l'homme de la nature, l'homme de la justice, l'homme de la charité[2]. Un mot, et un mot qui est une synthèse, donne la clef de ce caractère, ce mot c'est l'harmonie de toutes les facultés de son être : une charité qui pardonne au pécheur et une sévérité sans faiblesse pour le péché ; une patience qui sait attendre et souffrir unie à une passion d'activité, à une énergie de décision incomparable ; tout ce déploiement dominé, éclairé, nourri par une communion avec le Père, son centre vital, qui pour le Fils de l'homme fait descendre le ciel sur la terre. L'individualité de Jésus, dit excellemment M. Dandiran est « l'individualité de la perfection[3], » et celle-ci, loin d'affaiblir ou d'anéantir son originalité spéciale, en accentue les contours. Or cette perfection individualisée et encadrée dans un moment de l'histoire, explique précisément l'attrait universel de cette personnalité définie et datée. On a dit avec raison que le Maître de Galilée n'est pas le type de toutes les perfections combinées et concevables de l'humanité, je ne sais quelle figure froide[4] et artifi-

[1] Cité par Ullmann. Ouv. indiqué, I, p. 67, note.

[2] Dandiran, Ouv. cité, p. 25. — [3] Ouv. cité, p. 24.

[4] C'est une des erreurs maîtresses de David Strauss d'avoir défini l'homme de raison, l'homme idéal comme la *somme* de toutes les virtualités humaines. La perfection humaine n'est pas une *quantité*, mais une *qualité*.

cielle. Il ne fut point le type achevé de l'idéal esthétique, ou celui de l'homme d'état ou de telle autre sphère de l'activité humaine. Mais pourquoi est-il supérieur à ces perfections-là et son influence plus intense et plus universelle, nullement limitée par les siècles ou affaiblie par l'œuvre du temps ? Serait-ce uniquement qu'il soit monté plus haut et le plus haut dans la catégorie de l'idéal ? Nous ne le pensons pas. Mais la perfection morale est de nature telle, qu'elle s'impose à la conscience universelle et l'intéresse tout entière, parce qu'elle constitue le dernier fond de notre être. Le bien est un devoir absolu et rien ne saurait, ni l'art, ni la science ne sauraient atteindre leur but, s'ils ne sont soumis à cette inspiration primordiale. Dans ce sens, on dira que Jésus, grand dans l'ordre de sainteté, selon l'expression de Pascal, est en effet l'*homme* par excellence, qui a réalisé le but humain par excellence, c'est-à-dire la parfaite communion avec Dieu, le divin, l'image de Dieu, la plénitude de la divinité qui est aussi la plénitude de l'humanité.

« Deux choses, a dit Kant, cité par Ph.-A. Stapfer[1], remplissent mon âme d'une admiration et d'un respect toujours nouveaux et toujours croissants, le ciel étoilé au-dessus de moi, et la loi morale *au dedans* de moi. Il aurait pu ajouter, remarque Stapfer, l'accomplissement de cette loi morale dans la personne de Jésus[1]. »

Telle nous apparaît donc ce que nous avons appelé la sainteté de Jésus : humaine, progressive, soumise à la lutte, conquise par l'effort, subjective et conditionnée par toutes les relativités de l'être fini. Mais cela même est énorme et l'on demande avec une insistance significative les preuves de cette affirmation. Sur quels éléments fondons-nous cette certitude qui est la nôtre, que le Christ a réalisé l'idéal moral et constitue par là-même la lumière du monde ou mieux encore la révélation parfaite, qui ne saurait se définir autrement que Dieu dans l'homme et l'homme en Dieu ? La réponse à cette question fera l'objet de notre second chapitre.

[1] Philippe-Albert Stapfer, *Mélanges philosophiques, littéraires, historiques et religieux*. Paris, 1844. Tome II ; *Apologétique chrétienne*, p. 494.

LE ROLE SOCIAL DE L'ÉGLISE A TRAVERS LES SIÈCLES

PAR

AD. HARNACK[1]

Poursuivons notre étude. L'Eglise, devenue au cours du troisième siècle un grand établissement religieux dirigé et dominé par le clergé, noue, au quatrième, les relations les plus étroites avec l'Etat et reçoit dans son sein une situation privilégiée.

Ses théories sur la propriété et l'ordre social ont un cachet toujours plus communiste, sans cependant qu'elle fasse le dernier pas et prescrive l'abandon général des biens. Presque tous les grands Pères de l'Eglise ont émis des assertions comme celles-ci : « Toutes les luttes ont été engendrées par la propriété privée. — La communauté des biens, le droit égal de chacun à leur possession, tel est l'ordre naturel, primitif. — Ce que quelqu'un possède en sus du nécessaire appartient aux pauvres. — Le luxe des riches est un vol commis aux dépens des pauvres. — Les pauvres ne réclament pas ce qui est à toi, mais ce qui leur appartient. » Mais, en fin de compte, aucun d'eux ne veut qu'on abandonne le principe de la libre disposition de ce qu'on détient. Quelques-uns même, comme Lactance, qualifient expressément d'erreur le communisme de Platon et d'autres ne se font pas de scrupule de défendre la richesse quand il en est fait un bon usage.

Cependant, c'est vers le communisme et la vie de dépouille-

[1] Voir la première partie dans le numéro de mai.

ment que se porte le courant général. Comment expliquer la chose ? L'amour fraternel n'apparaît pas clairement comme le motif de ce détachement, il a d'autres causes. D'abord le prix qu'on attachait d'ancienne date à la vie contemplative, opposée à l'existence active, et l'influence du *Droit naturel* d'Aristote et de l'*Etat* de Platon, bien que l'on critiquât cet écrit. Puis la misère du temps, à la suite de laquelle on en venait à envisager comme le salut de rompre d'un coup avec tout l'état de choses alors existant. Même celui qui avait de la fortune et y tenait gémissait sous le poids écrasant des impôts et finissait par préférer tout quitter à la fois plutôt que de se laisser lentement ruiner. En outre, la situation générale offrait si peu de sécurité, la nouvelle caste de riches qui se formait était souvent si inhumaine, le péché héréditaire des Romains, la passion insatiable d'acquérir unie à l'avarice, se donnait si libre cours qu'il devenait insupportable à quiconque n'avait pas la sensibilité tout à fait émoussée de vivre dans un pareil monde. Qu'on se rappelle encore la vieille défiance à l'endroit du mammon injuste, la difficulté de savoir dans quelles proportions il faut donner, la conviction régnante que tout sacrifice matériel est méritoire et procure à son auteur le salut de son âme, enfin le modèle qu'on prétendait trouver dans la Bible, soit le communisme de l'Eglise de Jérusalem, et l'on comprendra les tendances du temps au mépris et au partage des biens de ce monde. Mais en fait, comme nous l'avons remarqué, elles n'eurent d'autre effet que de pousser aux dons volontaires, aux présents, aux aumônes, et — ce fut leur résultat le plus important — à un certain affaiblissement de l'égoïste conception romaine de la propriété. On commence à se faire de celle-ci une autre notion, à la considérer, selon l'idée évangélique, comme un fidéicommis subordonné à des conditions morales déterminées. Il en est dans l'histoire comme dans la nature : un déploiement de forces en apparence excessif est nécessaire pour produire un modeste fruit.

L'Eglise elle-même ne s'inspirait en aucune façon des théories communistes. Elle apparaît bien plutôt comme la grande puissance conservatrice, protégeant dans son sein toutes les

anciennes institutions, par conséquent aussi les institutions économiques et juridiques de l'empire romain qui s'effondre. Bien plus, comme établissement solidement constitué, elle finit par avoir seule le privilège de les maintenir. En dehors et à côté d'elle, tout tombe en ruines. C'est elle aussi qui, lorsque le maintien des esclaves devint trop coûteux pour l'agriculture et qu'en dépit des efforts de l'Etat ils firent peu à peu place aux serfs, en conserva le plus longtemps elle-même, bien qu'elle enflammât chacun de ses membres d'un saint zèle pour la bonne œuvre de leur émancipation. Jouissant de grands privilèges, tandis qu'à l'époque orageuse des invasions la propriété privée était sans cesse menacée, elle était devenue avec le temps le plus riche propriétaire de biens-fonds. Au milieu de la décadence générale, elle put ainsi se faire la protectrice de l'ancienne culture ; en sa qualité de puissant établissement d'assurance des biens spirituels, intellectuels et matériels, de cette culture elle transmit aux peuples nouveaux, sans l'avoir notablement transformé, tout ce qui pouvait encore durer : c'était là, peut-on dire aujourd'hui, son rôle social ; elle ne fut pas réformatrice, mais, nous l'avons indiqué, conservatrice. Dès lors et jusqu'à ce jour, l'Eglise établie a estimé que sa vocation était de discerner dans l'héritage du passé les éléments utiles pour empêcher qu'ils ne se perdent et les faire valoir, plutôt que de donner essor à des énergies nouvelles. Elle ne prit pas une part appréciable aux grands bouleversements économiques du temps. Il est difficile d'attribuer quelque importance à son interdiction du prêt à intérêt, vu qu'il n'en fut ordinairement pas tenu compte.

Comment conciliait-elle la pratique avec la théorie ? D'abord par une demi-fiction, par l'idée qu'elle-même, avec sa fortune, n'était autre chose qu'un grand établissement de bienfaisance, mais aussi par la large libéralité dont elle fit preuve en présence de la misère qui alla croissant du quatrième au sixième siècle, ainsi que par la fondation bénie d'institutions sans nombre en faveur des nécessiteux de tout genre. Mais toute médaille a son revers : l'existence de ces grands hospices, qui avaient provoqué l'admiration de l'empereur Julien, eut pour

conséquence un relâchement dans le soin des pauvres au sein des Eglises locales. Peu à peu la plupart de celles-ci disparurent elles-mêmes pour faire place à des paroisses dirigées par les évêques. Sur le sol allemand, il n'y a même, en somme, jamais eu de christianisme congrégationaliste. Quelque bienfaisantes qu'elles fussent, les institutions charitables de l'Eglise entreprirent une lutte sans issue contre la misère des masses; d'autre part, le sentiment que chaque chrétien, pour son propre compte, est responsable de la situation de son frère, ce sentiment s'affaiblit toujours davantage. Plus l'Eglise mit le laïque sous tutelle, plus il devint égoïste. Une Eglise qui n'est qu'une Eglise et ne constitue pas une communauté fraternelle isole même l'homme le plus pieux et le pousse à ne songer qu'à lui-même.

On ne peut parler de l'ancienne Eglise impériale sans mentionner l'importante influence qu'elle exerça sur la législation romaine. Il y a avait là pour elle une grande mission sociale dont elle a su s'acquitter. Non seulement de nobles et courageux évêques payèrent de leur personne pour s'opposer à des empereurs ou à des fonctionnaires d'Etat cruels ou injustes, et pour protéger l'innocence, mais les dignitaires de l'Eglise firent pénétrer l'esprit chrétien dans les lois dès les jours de Constantin. Dans le code justinien, on pourrait relever une longue liste de lois dues à l'action de l'Evangile, entre autres celles qui touchent au relèvement moral de classes entières auparavant honnies, à la sainteté du mariage, à la protection des faibles, au patronage des enfants, aux soins à donner aux prisonniers, à la moralité publique, au repos dominical.

En dépit de cette influence, les hommes les plus pieux ressentirent cependant comme un mal le lien qui s'était formé entre l'Eglise et le monde, et se retirèrent dans la solitude. Bientôt les ascètes isolés formèrent des communautés et l'on vit le monachisme se développer à partir de la fin du troisième siècle. Il est considéré comme un état de vie apostolique; ce sont les parfaits qui l'embrassent, pour arriver plus sûrement au salut de leur âme, mais aussi par un acte de liberté chrétienne. Et l'Eglise mondanisée les reconnaît, alors qu'eux-mêmes

ne voient dans ses pratiques qu'un christianisme de second ordre. Ainsi se scelle ce qui se préparait depuis longtemps : l'Eglise renonce à introduire réellement dans la vie des peuples l'idéal le plus élevé de la vie chrétienne tel qu'il était alors compris. Né de la « sainte indifférence, » le monachisme ne joua originairement aucun rôle dans le domaine de la charité et il en fut longtemps ainsi ; il finit bien par devenir un facteur économique, mais dans un tout autre sens qu'on l'aurait attendu.

L'Eglise pénètre chez les Germains, et les Romains font place aux peuples romans, qui furent ses premiers véritables fils. Aussi n'est-ce qu'au moyen âge, alors que l'antique société ne subsiste plus à côté d'elle, que ses théories et ses pratiques arrivent à une réelle prédominance. La vie spirituelle et intellectuelle est alors régie par des idées qui ont toutes leurs racines dans le monde à venir : c'est la crainte de l'au-delà et du purgatoire qui domine avec l'espérance. La « sainte indifférence » à l'égard du monde et l'angoisse au sujet du salut de l'âme individuelle ne laissent pas percer la pensée que ce monde a une raison d'être pour lui-même. On est tout à fait pénétré de la conviction que ce qui est terrestre n'est qu'un moyen, une forme, un voile, si ce n'est quelque chose de pire. Quiconque pensait et méditait vivait dans l'autre monde, — qui n'avait plus de secret tant on le connaissait bien, — et à côté de cela on coulait ici-bas ses jours, avec une mauvaise conscience, dans une naïve sensualité.

Tous les rapports terrestres sont alors réglés par les corporations : l'individu n'est guère que le représentant de l'état auquel il appartient. Il existait une vraie hiérarchie des pouvoirs que l'on trouvait toute naturelle. Seule l'inégalité des facultés et des biens, et les différents usages qui en étaient faits suivant le gré de chacun, apportaient quelque liberté et quelque variété dans ce régime d'airain de castes superposées. Précisément à cause de cela, on met à l'index cet élément indomptable d'indépendance et particulièrement le commerce qui est en le fruit.

Dans le lent cours de l'évolution allant de l'économie naturelle primitive à l'économie du règne de l'argent, l'action de l'Eglise ne se fait pas sentir ; en arrivant à posséder de grands biens, elle subit au contraire fortement l'influence de cette évolution. Cela est vrai même du monachisme. Uhlhorn a montré récemment que ses grandes réformes, en Occident, peuvent, dans une certaine mesure, être considérées comme en étant une conséquence. Ainsi celle de Cluny correspond à une importante réforme économique qui s'était opérée en France après la ruine du régime carlovingien. Seules alors, dans maintes parties de l'empire, de puissantes corporations monastiques étaient en état de préparer à la population une nouvelle existence, en fondant de grands établissements terriens. Quant aux formes qu'adoptèrent les moines mendiants, elles sont en rapport avec le pouvoir naissant des villes et de l'argent. Les grands ordres ont été pour bien des contrées des cercles d'action économique, avec organisation patriarcale de l'assistance en faveur des habitants de la région. Partout, jusqu'au treizième siècle, clercs et moines sont au haut de l'échelle sociale. Leur travail intellectuel et leur activité charitable étaient inspirés dans la règle non par l'amour fraternel, mais par le désir d'être considérés comme maîtres et patrons aussi en matière économique.

Quant à l'Eglise, devenue maintenant tout à fait l'institution hiérarchique placée au-dessus de toutes les autres, elle continue à prescrire à l'individu une tout autre attitude que la sienne en présence des biens terrestres et à couvrir cette contradiction par la fiction qu'elle est elle-même la charité. Elle ne cessa de la présenter aussi longtemps que, dans la personne de ses grands papes, elle intervint en faveur du droit et de la justice et qu'elle fut vraiment une puissance moralisatrice, éducatrice, secourable et protectrice.

Par ses théologiens, elle fait proclamer la communauté des biens comme étant l'ordre de choses naturel, paradisiaque ; en général, elle fait dériver de cette pensée celle qu'il faut se détacher de toute propriété personnelle et vivre dans le dénûment ; elle exalte la pauvreté volontaire et la vie contemplative

et voit dans le travail avant tout une punition du péché. Mais comment peut-elle, dans la pratique, flétrir énergiquement la pauvreté involontaire, tandis qu'elle voit un bien dans l'indigence voulue, et à côté de cela déclarer la première nécessaire pour permettre les aumônes méritoires? Comment peut-elle encourager le travail et l'activité, tout en ne sachant toujours rien mettre au-dessus de l'idéal de la vie contemplative? Il n'y a que l'aumône pour l'expliquer : car seule l'existence de la misère dans le monde donne aux gens actifs et privilégiés de la fortune la possibilité de mériter la félicité du ciel. Sur ce point on tente cependant de réaliser un progrès en s'efforçant de déterminer d'une manière précise jusqu'à quel point la libéralité constitue une obligation légale pour celui qui possède. Fait significatif, on reconnut qu'elle devait être considérée comme telle. Mais les prescriptions qu'on élabora restèrent sur le papier, conduisirent à une casuistique pharisaïque et ôtèrent à l'acte toute valeur morale. Elles provoquèrent l'illusion qu'on avait assez fait quand on avait donné au prochain dans la plus extrême misère une petite part de son superflu. Telle n'avait pas été la pensée des scolastiques qui avaient ébauché en traits hardis l'image d'un état fondé sur le socialisme chrétien ; mais ce fut ainsi que l'entendit le grand nombre. N'est-il pas instructif de voir que le seul essai à nous connu dans l'histoire de l'Eglise de fixer une limite à la charité et de faire du sacrifice des biens une obligation légale ait restreint et même paralysé la libéralité?

Tout le système aboutit à une notion de plus en plus lâche de la propriété, à des aumônes distribuées en masse, à des biens gaspillés sans discernement. Le moyen âge fournit la meilleure preuve de cette vérité, savoir que l'aumône n'est pas le moyen de remédier au paupérisme. Mais même alors la vraie charité chrétienne n'en a pas moins secoué maintes fois « la sainte indifférence » et le mérite des œuvres. Il continue à surgir de grandes personnalités, des âmes saintes et généreuses qui ne prêchent pas seulement la repentance, mais aussi la compassion. Elles forment une chaîne qui va du XIe au XVe siècle, jusqu'à Savonarole. Ces hommes faisaient ce que nos chrétiens les plus larges ne font plus guère : ils vivaient eux-

mêmes comme des pauvres. Mais pourquoi fallait-il que les gens pieux et miséricordieux maintinssent eux-mêmes intentionnellement ouvertes les plaies qu'ils cherchaient à guérir? Bientôt d'ailleurs on recommença à se renvoyer les uns aux autres le devoir de la charité directement exercée, lequel finit par être tout à fait négligé.

Les choses commencèrent à changer au XIVe siècle. Avec ses richesses immobilières, l'Eglise ne reste pas en arrière de l'évolution vers le règne économique de l'argent. Les couvents s'appauvrissent en tant que propriétaires de biens-fonds. La curie romaine se transforme peu à peu en un institut financier soutenu par des moyens indignes d'elle. C'est alors que prend son essor le trafic des indulgences. Les laïques, les peuples découvrent enfin la contradiction qui existe entre la prédication de l'Eglise et ses procédés, et sa manière d'agir la fait tomber en discrédit.

En même temps une lente modification tend à s'opérer dans les idées qu'on se fait du travail, de la propriété et de la pauvreté. Elle a sa cause non dans des raisons de principe, mais dans la pression des circonstances, qui n'étaient plus les mêmes. On voit se manifester le sentiment, vague encore mais impérieux, d'une tâche morale qui s'impose et qui ne peut être accomplie dans la cellule. Déjà les moines mendiants ne sont plus des moines : ils vivent et travaillent dans le monde. D'autres vont encore plus loin qu'eux et ne conservent que l'apparence du monachisme : nous voulons parler des membres des libres associations pieuses, qui acceptent une partie de ses règles, mais mettent une activité variée au service d'autrui, estimant qu'une goutte de soupe donnée à un pauvre vaut mieux qu'une oisive contemplation.

Maintenant aussi, que les gouvernements et les peuples s'émancipent de la théocratie mondanisée de Rome, on commence à se rendre compte des devoirs spéciaux qui incombent à l'Etat, à la commune pour assurer le bien-être terrestre de leurs citoyens. Ces devoirs font même l'objet d'une des branches de la théologie scolastique. Ensuite la personnalité individuelle, ses droits, sa valeur, se dégagent des corps de métiers

et des castes du moyen âge. Dans les villes, on comprend de plus en plus, grâce à l'heureux effet d'un travail qui est chose toute nouvelle, que le bien-être terrestre a son prix, sans cesser pour cela d'être en rapport avec la vie religieuse et morale. Le but de l'assistance apparaît dès lors comme bien simple et l'on comprend qu'il lui faut d'autres méthodes. Ces idées en germe contribueront à préparer la Réformation.

Mais tout progrès est encore comprimé par la crainte de l'au-delà et par la théorie du mérite des œuvres, à laquelle on ne trouve rien à opposer, malgré toutes les tentatives et tous les efforts pour s'élever au-dessus d'elle. Abstraction faite de quelques essais d'assistance civile, à la fin du XVe siècle tout ce qui concerne la bienfaisance est donc extérieurement comme au XIIIe. La mendicité est toujours une condition comme une autre, un « travail » et un art. La paresse, favorisée par les nombreux jours de fêtes religieuses, continue à être un vice répandu entre tous. En face de l'indigence et de la misère, la conscience morale n'a pas encore su prendre de position nouvelle. Les nombreux déplacements de biens-fonds à l'avènement du règne de l'argent, la très grande fluctuation des prix, la déchéance de classes entières, puis leur relèvement et la conscience qu'elles prennent d'elles-mêmes, donnent lieu à de grandes crises. Les révoltés se répandent en malédictions irritées contre l'Eglise et voient dans les tendances dominantes dans son sein, comme aussi dans l'Etat, le règne de Satan et de l'Antéchrist. Mais l'idéal qu'ils lui opposent est dans les meilleurs cas le vieil idéal communiste, dont l'Eglise elle-même avait depuis longtemps fait l'expérience avec le monachisme ; en général c'est un naïf et singulier mélange de privations telles que s'en imposent les franciscains, et d'appétits terrestres qui doivent forcément se satisfaire parce que la fin est proche. Ce n'est qu'au terme de la période que quelques-unes de ces aspirations se formulent clairement comme des exigences réalisables et ayant l'avenir pour elles.

Entre en lice la Réformation. Dans le domaine potitique et social elle accepte entièrement la situation telle qu'elle s'était

dessinée au cours des deux derniers siècles. On peut presque construire, en partant de là, ses vues économiques. Mais ce qu'elle apporta de nouveau, ce fut de la légitimer par l'Evangile et de lui donner ainsi un fondement religieux. Quelles sont ses idées et comment en usa-t-elle dans la pratique ?

Luther en donne la théorie dans son sermon sur les bonnes œuvres, dans son écrit à la noblesse, dans son petit ouvrage sur la liberté chrétienne et ailleurs. Tout d'abord, lui aussi rend hommage au principe fondamental que, dans l'ancienne Eglise et dans celle du moyen âge, l'on qualifiait de « sainte indifférence, » mais il la conçoit sous sa forme la plus simple, la plus pure, la plus vigoureuse, savoir comme une confiance inébranlable en Dieu ; c'est pourquoi elle ne lui apparaît pas comme une tendance quiétiste, ascétique, mais comme un élément qui agit dans le monde tout en le dominant. A ses yeux, *par la foi, le chrétien règne librement sur toutes choses.* C'est là un premier point. Le second consiste à revenir du raffinement égoïste des aumônes à l'amour du prochain. La notion de cet amour est de nouveau simplifiée, mais par là même approfondie : elle se ramène à mettre librement, joyeusement et sans arrière-pensée d'intérêt personnel, sa vie au service d'autrui. Les racines du mérite des œuvres sont coupées ; car Dieu ne veut pas nous traiter autrement que par grâce et il ne tient compte que de notre foi. Ainsi les aumônes, les actes de charité n'ont plus de prix en eux-mêmes et isolés du reste de la vie ; ils trouvent leur place dans l'exercice ordinaire et continu de la vocation ; car l'homme ne vit pas pour lui-même, mais pour Dieu et pour son prochain : *par amour le chrétien s'asservit à toutes choses.* Mais Luther sait aussi faire ressortir la connexion qui unit d'une manière inséparable l'amour de Dieu et l'amour du prochain : toute vocation terrestre, exercée avec foi et mise au service de l'utilité publique, est un service divin. Les actes de bienfaisance ou de prévoyance sociale ne sont que des cas particuliers dans la conduite, dans les dispositions constantes de l'individu et rentrent dans cette vocation. De même que Luther s'élève contre la multitude des aumônes inutiles, il proteste aussi contre la prétendue charité qui attend pour agir

que la misère soit arrivée à son comble et s'en tient au minimum des devoirs qui lui incombent. Outre cela il reconnaît une valeur aux biens terrestres, encore qu'ils soient inférieurs aux autres. De même, il assigne au travail, dans le vrai sens du mot, une plus haute place que les théologiens du moyen âge. Il n'a pas seulement une valeur négative, celle d'un *negotium* (privation de l'*otium*),mais constitue une joyeuse activité.

De pareilles convictions devaient découler des principes nouveaux pour l'exercice de la charité, pour l'accomplissement du devoir social. Nous ne nommons que les principaux : en premier lieu, une assistance réelle s'impose, son seul et unique but est de venir en aide ; en second lieu, cette assistance ne doit profiter qu'aux déshérités, et pas aux paresseux ; en troisième lieu, il faut répartir avec circonspection les secours qu'elle distribue et ne pas les prodiguer sans discernement ; en quatrième lieu, elle doit être organisée d'après des règles fixes ; enfin, en cinquième lieu, c'est avant tout à la communauté civile, à l'autorité, en un mot au pouvoir terrestre qu'en incombe le soin. Car Dieu lui a confié le soin des intérêts matériels, mais il faut qu'il ait lui-même la conscience d'être un état chrétien et qu'il se comporte en conséquence.

En somme, on commença vraiment à faire quelque chose au temps de la Réformation. Ici et là on concentra les ressources existantes, on fonda une caisse commune, on institua des diacres, on leva un impôt pour les pauvres. Mais, hélas ! il faut le reconnaître, on ne fit en fin de compte rien d'important. Bien plus, on peut dire que les catholiques ont raison quand ils prétendent que ce n'est pas chez nous, mais chez eux, que se serait produit au seizième siècle un élan de charité et que, dans l'Eglise luthérienne, le soin des pauvres laissa bientôt plus à désirer que ce n'était le cas auparavant. Quelle est la cause de ce phénomène attristant ? Comment se fait-il que le mouvement qui avait posé de nouveaux et meilleurs principes n'ait tout d'abord, en fait, absolument rien amélioré ? Les réponses à cette douloureuse question peuvent aujourd'hui encore nous être d'un grand profit.

En premier lieu, il faut se souvenir que Luther, en quelque

haute estime qu'il eût, au début, l'Etat, l'autorité, ne voulait cependant à l'origine édifier l'Eglise que sur la base des communautés particulières. Il rêvait de les constituer et de les relier par un lien fédératif sur le fondement des principes de liberté, de fraternité et d'égalité chrétiennes. L'élément national devait aussi y trouver son expression et il avait en vue une amélioration de la situation économique et de la culture générales, le relèvement des classes opprimées. Il ne pensait pas que cet idéal pût être atteint indépendamment de l'Evangile, de la restauration duquel il en attendait la réalisation, qui viendrait d'elle-même. Il pouvait donc pour le moment la laisser de côté et attendre son jour avec patience, pourvu que libre cours fût donné à l'Evangile.

Mais il ne pouvait espérer que ses intentions fussent ainsi comprises. Sa prédication vint au devant des désirs de classes importantes qui gémissaient sous l'oppression et dans la misère et n'étaient plus assez serviles pour supporter une pareille sujétion : c'étaient les paysans du sud et du centre de l'Allemagne et les petits artisans. Justement alors ils étaient arrivés à formuler clairement leurs revendications et ils paraissaient être assez dignes et assez forts pour exiger des classes privilégiées une position équitable au dessous d'elles. Il sembla un moment qu'on allait toucher à l'idéal rêvé, au rapprochement des conditions, à leur union fraternelle, à l'abolition des privilèges du clergé, de la noblesse et des corporations, à la reconstitution de la nation sur une nouvelle base sociale. Les opprimés jubilaient en lisant les écrits de Luther ; ils trouvaient en lui l'homme qui donnait à la délivrance projetée la sanction de l'Evangile. « Dieu le veut ! » leur disait-il dans chacun de ses ouvrages.

On sait ce qui arriva. La faute en fut à tous, mais surtout aux princes, aux seigneurs et aux villes, qui noyèrent dans des torrents de sang le mouvement devenu révolutionnaire. La conduite de Luther ne fut pas non plus sans reproche dans cette circonstance[1]; tout ce qu'il y a à dire pour le décharger, c'est

[1] On sait que Luther, après avoir appuyé les paysans, les abandonna pour pousser les seigneurs à réprimer leur révolte, celle-ci ayant donné lieu à des excès

que la plus grande part de responsabilité ne retombe pas sur lui. On peut se demander comment il aurait dû agir : un fait est certain, c'est que, depuis la guerre des paysans, l'Etat et l'Eglise, en Allemagne, ont encore une dette à acquitter et un devoir à remplir. Par leur faute un progrès immense a été refoulé.

Dès lors c'en est fait du projet d'édifier l'Eglise sur la large base des communautés chrétiennes, de mettre sur le même pied et de grouper en une union fraternelle les hommes de conditions différentes ; c'est l'autorité civile, les princes... et les théologiens qui ont désormais la haute main dans l'Eglise nouvelle qui s'était improvisée et qui en prennent la direction.

L'idéal primitif fut donc abandonné ; cependant il semble qu'on aurait dû, malgré cela, arriver à de moins piètres résultats dans le domaine de l'activité sociale et ne pas se trouver en recul sur le passé. Pourquoi les principes énoncés plus haut n'ont-ils pas au moins porté quelques fruits ? Pour bien des raisons. En premier lieu, la seule et exclusive préoccupation des théologiens était de conserver la saine doctrine et leur principe qu'en tout état de cause les œuvres restent imparfaites était loin d'aiguillonner l'initiative et la libéralité. On a exclu à bon droit l'idée du mérite des œuvres, mais il fallait élever les esprits à une conception supérieure. L'homme paresseux à s'employer au bien d'autrui, l'égoïste se laissent volontiers dire que Dieu ne fait aucun cas des bonnes œuvres. Puis, la communauté chrétienne n'ayant pas été constituée, le lien d'association fit défaut et sans lui on n'arrive à rien de conséquent. On s'habitua à tout laisser faire à l'autorité supérieure, à tout attendre d'elle, et elle fit toujours moins. Ensuite, la misère générale s'accrut de nouveau après la guerre des paysans. Le nombre des désœuvrés volontaires ou involontaires était considérable et le peuple asservi n'avait aucun goût pour le travail. D'autre part, la situation financière des Eglises luthériennes régionales devint bientôt des plus misérables. Sans for-

coupables. Voir sur l'attitude du réformateur dans cette circonstance et ses conséquences pour le protestantisme allemand un article de M. F. Kuhn sur *Le socialisme de Luther*, publié dans la *Revue chrétienne*. (Trad.)

tune propre, simples dépendances de l'Etat, elles devaient souvent se contenter de recevoir une maigre dotation pour le pasteur et pour l'école. La « caisse commune, » quand il en existait une, vit ses ressources tarir ; on se renvoya les uns aux autres le soin des pauvres, entrepris d'ailleurs sans expérience et sans ouvriers exercés, jusqu'au moment où l'on cessa tout à fait de s'en acquitter. Enfin, avec le nouveau droit des princes et l'admission des principes de la législation romaine, la notion païenne de la propriété reprit son ascendant et refoula la conception chrétienne, qui lui était bien supérieure. Bref, les épigones du luthéranisme sont partout marqués au coin de la décadence et de l'appauvrissement spirituels. Partout leur horizon est des plus bornés : comment dès lors aurait-il pu en sortir quelque chose de remarquable dans quelque direction que ce fût ? Telle était la situation quand éclata la guerre de Trente ans, qui conduisit presque à sa ruine la nation allemande.

En revanche, il faut le reconnaître, les choses étaient dans un meilleur état sur le sol réformé. Là il y avait de véritables communautés, là on était plus porté à l'action, parce qu'on ne se bornait pas exclusivement à prêcher la pure Parole de Dieu et qu'en général la position des Eglises ne leur permettait pas de tout attendre de l'autorité civile. Les réformés avaient en outre emprunté au Nouveau Testament des points de vue et des institutions qui favorisèrent l'action de l'Eglise dans le domaine social ; ils avaient reconstitué dans toutes les règles l'institution du diaconat, ils s'étaient appliqués à former vraiment en opposition au catholicisme une nouvelle société chrétienne et ils y avaient réussi.

Des manifestations comme la vie des premières communautés réformées, comme le presbytérianisme d'Ecosse, comme les huguenots de France, le protestantisme luthérien n'en a d'abord pas produit. Sur le terrain réformé naquit un vrai peuple chrétien, qui s'éleva bien au-dessus du simple soin des pauvres, de la seule bienfaisance, et chez lequel la religion groupa toutes les classes en une association fraternelle et créa véritablement, sans communisme, un nouvel ordre social. Oui, les puritains qui ont fondé les Etats-Unis d'Amérique ont du-

rant des générations fourni la preuve qu'il est possible d'établir sur cette terre une constitution dans laquelle la religion et la moralité sont aussi puissantes que le droit.

En Allemagne, la guerre de Trente ans eut pour suite immédiate d'augmenter considérablement la distance qui séparait les hommes de classes et de conditions différentes et de consolider l'absolutisme s'appuyant sur la noblesse. Peut-être était-ce là le seul moyen de sauver le minimum de culture que l'on possédait encore. Mais on vit alors qu'il se trouvait des virtualités au sein de l'Eglise luthérienne, qu'elle possédait, si l'on peut ainsi dire, des trésors latents dont il n'y avait qu'à tirer parti. Leur examen nous amène aux racines du temps présent ; car aujourd'hui encore nous sommes dans le cours de l'évolution qui a commencé avec l'apparition du piétisme d'une part, du rationalisme de l'autre.

Le piétisme a éveillé dans le protestantisme la conscience du devoir de la charité pratique, et cela parce qu'il prit la religion au sérieux, qu'il lui donna un cachet personnel et lui communiqua ainsi une nouvelle flamme. Ses pères ont donné une puissante impulsion au soin des pauvres, à la bienfaisance aussi bien civile que privée ou collective. Le bien qu'ont fait jusqu'à aujourd'hui et que font encore les œuvres et sociétés chrétiennes a eu en grande partie sa source dans ce mouvement. Mais l'horizon du piétisme n'a cessé d'être des plus étroits et il s'est montré exclusif dans ses méthodes. Il brisa avec les organes officiels de l'Eglise et laissa de côté l'organisation paroissiale, qui d'ailleurs ne consistait que dans un misérable cadre. Il ne sut pas voir que, pour le travail de l'évangélisation, il faut non pas des virtuoses mais des ouvriers exercés, et le devoir d'élever et de former le peuple n'entra guère dans son cercle d'idées. La grandeur de cette tâche lui échappa. Un autre facteur était nécessaire pour la faire comprendre.

Peut-être n'y a-t-il pas, dans toute l'histoire, de mouvement plus remarquable que la naissance du rationalisme à partir de la fin du XVIIIe siècle et ses transformations jusqu'au socialisme des temps actuels ; à plus d'une reprise on y constate

ces revirements inhérents aux évolutions historiques. Celle-ci se signale au début par l'idée de l'Etat absolu, par quoi l'on entendait la puissance illimitée des princes, ainsi que par la pensée du droit souverain et du devoir de l'Etat de pourvoir au bien-être matériel de ses sujets. Au nom de cette théorie on écrase complètement les droits et les institutions historiques qui pouvaient encore subsister ; seul ce qui tient à la cour est excepté. Mais de cette ruine même se dégage, comme le phénix qui sort de ses cendres, l'idée de l'homme. Les droits de l'homme, que déjà des philosophes antiques avaient tenus pour naturels, qui paraissaient avoir été conquis au XVe et au XVIe siècle, puis avaient bien vite disparu sous les luttes théologiques, trouvèrent maintenant un terrain solide. Leur prophète enthousiaste, Rousseau, les proclama et les développa. Il en fut de ce germe comme de tous les autres : l'idée était là, elle s'implanta et tira toutes les aspirations vers l'idéal, qui s'étaient fait jour au sein de la religion, du mépris du monde et du pessimisme où elles s'enveloppaient, pour leur donner le brillant manteau de l'optimisme le plus joyeux et le plus confiant. Elle les emprunta à la période historique écoulée pour les réaliser dans celle qui s'élaborait. Il n'y avait, croyait-on, qu'un pas à faire, et le but serait atteint. L'individu, les peuples n'ont qu'à rentrer en eux-mêmes, ils n'ont qu'à vouloir et ils pourront d'un coup être heureux, et chacun aura la faculté de se développer librement, de connaître la félicité suprême, pour tendre ensuite spontanément et avec joie la main à son frère en possession des mêmes privilèges : liberté, humanité, bonheur. Quand cet Evangile fut annoncé, le peuple était pauvre, réduit à la mendicité ; les classes inférieures, asservies, sans droits ni culture, étaient sans cesse exposées à mourir de faim. Quant à la noblesse, elle commença par se railler du nouvel idéal ; mais cela ne l'empêcha pas de subjuguer la littérature, de prendre pied dans la bourgeoisie pour prévaloir par la force chez les Français, qui étaient le peuple le plus développé, et gagner insensiblement les autres nations.

Quelque jugement que l'on porte sur le reste de son œuvre, il est deux choses certaines : en premier lieu, que le XVIIIe siècle

nous a apporté des biens impérissables, — les droits et la dignité de l'homme comme tel et la conception de l'humanité comme formant un peuple de frères, — biens que l'Evangile portait dans ses flancs et que la Réformation avait remis en honneur sans avoir été à même d'en généraliser la possession; en second lieu, que le rationalisme, par la manière dont il les présenta, leur donna une base bien fragile. Ce ne sont jamais des biens acquis, mais ils impliquent toujours une tâche ; pour les faire prévaloir, il faut des sacrifices, des sacrifices matériels et personnels dont il ne s'est fait aucune idée, méconnaissant qu'au bonheur de l'homme ne s'oppose rien de moins que l'homme lui-même, l'homme naturellement égoïste.

Nous ne lui contestons pas le droit de revendiquer comme ses fruits les biens précités; nous attestons, au contraire, avec gratitude qu'ils lui doivent d'avoir été reconnus et que maintes théories, maintes lois, maintes institutions politiques et sociales qui nous paraissent toutes naturelles tirent de lui leur origine. C'est avec lui seulement que nous sommes vraiment sortis du moyen âge; il a changé la figure de la société du palais à la chaumière. Nous avouons avec humiliation qu'il y a quelque chose de vrai dans le paradoxe du poète, que des chrétiens Rousseau a fait des hommes. Mais nous ne saurions approuver l'esprit dans lequel le rationalisme a travaillé et travaille encore. Nous estimons que son droit naturel est une dangereuse illusion ; l'homme dénué de tout n'a aucun droit en naissant, mais son existence dépend de l'amour qu'il rencontrera sur la terre. Ensuite nous opposons à la sollicitude exclusive que cette tendance porte au bien-être matériel les intérêts supérieurs, la santé de l'âme, le Dieu vivant et les biens éternels. Nous combattons enfin son aveuglement, qui l'empêche de voir que toutes ses aspirations vers l'idéal en viendront à n'être que de vaines chimères ou de terribles agents de dissolution générale, si l'égoïsme de l'homme n'est pas brisé et si on ne lui infuse pas la vertu puissante de faire le bien avec joie. « Mais, prétend-on, il y a l'altruisme, qui se produira de lui-même, soit par le jeu des intérêts bien entendus, soit par l'effet d'une certaine bonté d'âme naturelle ou de l'instinct de sociabilité ;

il suffit pour cela d'une amélioration des conditions générales d'existence. » C'est là le pire des sophismes. Nous attendons encore le plan d'un ordre économique dans lequel l'égoïsme ne trouvera pas son compte ou dans lequel l'amour des hommes se manifestera comme un produit naturel. La Révolution française et toutes les expériences que nous avons faites dès lors nous disent bien haut que le rationalisme laissé à lui-même ne crée rien de durable et que la liberté sans frein ne fait pas œuvre d'édification, mais de destruction. Ce n'est qu'après avoir renoué le fil de l'histoire et rattaché les institutions nouvelles à la religion, au droit, à la morale, qu'on put donner une forme durable à ce qu'il y avait de légitime et de précieux dans les idées de l'*Aufklärung*.

On n'y arriva qu'à grand'peine dans les deux premiers tiers de notre siècle. Le progrès dut être arraché lentement et au travers d'obstacles infinis à une mauvaise réaction. D'habitude l'Eglise ne fut pas du bon côté. Le souvenir de ce fait est encore aujourd'hui vivant dans le cœur du peuple ; on en voit la trace dans les luttes économiques du temps présent. Les rapports entre les différentes classes et la situation générale seraient beaucoup meilleurs si cette ombre ne s'étendait pas sur le passé le plus rapproché. Même le grandiose et magnifique élan qu'a pris dans notre siècle la bienfaisance chrétienne sous les auspices de l'Eglise, ses progrès admirables en profondeur non moins qu'en étendue, ne peuvent la faire disparaître. De même qu'avant la guerre des paysans, après les guerres d'indépendance l'occasion d'un grand pas en avant a été négligée par l'Eglise. Dans les deux cas, l'impression fut la même chez le grand nombre et elle s'aliéna des milliers d'âmes.

Pendant ce temps s'opérait dans une aile du rationalisme un complet changement de front. On reconnut enfin cette vérité élémentaire, que, les hommes étant doués de capacités différentes, la liberté sans frein conduit nécessairement à l'oppression la plus complète des plus faibles. En même temps, sous l'influence des sciences naturelles, qui apparaissaient comme les seules véritables, les seules vraiment humaines, on en vint à faire complètement abstraction, dans l'idéal rêvé par Rousseau,

de tout ce qui ne touche pas à l'existence matérielle. Il ne fut plus question que de la lutte pour la vie. Comme au commencement de la période, où l'on avait utilisé l'idée de l'état absolu, cette marche des idées aboutit à une volte-face ; de l'individualisme sortirent les prétentions du socialisme présenté comme le seul moyen de satisfaire ses exigences, chose impossible en suivant la voie de la liberté illimitée, c'est-à-dire de l'anarchisme. Notre socialisme contemporain n'est donc, au moins en partie, pas autre chose qu'une forme atténuée et voilée de l'individualisme du XVIIIe siècle ; il ne connaît pas d'idéal plus élevé que le bien-être terrestre de l'homme, pas d'autre énergie que l'instinct de conservation, pas d'autre levier que le suffrage universel. Les préoccupations humanitaires qu'il affiche sont ou un masque, ou un tremplin pour arriver à donner libre cours aux instincts de félicité matérielle. On connaît cette dernière phase du procès, dont le cours fut précipité par l'invention de la machine et des multiples moyens de communication ; nous ne nous y arrêterons pas.

Après avoir montré quelle est la tâche de l'Eglise et le devoir des chrétiens dans les circonstances actuelles [1], M. Harnack termine par les judicieuses considérations suivantes qu'on nous saura gré de reproduire ici :

A en juger d'après les signes des temps, l'organisation des pouvoirs publics se développera toujours plus dans le sens du socialisme d'état. Beaucoup saluent cette tendance avec une satisfaction pleine et entière ; nous ne pouvons nous joindre à eux sans réserves. Il est sans doute heureux que l'on comble les sources de la pauvreté et de l'indigence, et que l'on prenne des mesures préventives contre la misère. Mais, ne l'oublions pas, toute nouvelle mesure législative de ce genre impose aussi une contrainte qui comprime le libre développement des indi-

[1] Ces considérations pratiques, qui sortent du cadre de cette revue, ont été librement résumées dans l'almanach de l'*Ami du foyer* de 1895. Leur traduction complète paraîtra prochainement dans le *Semeur vaudois*. — Le titre du travail entier de M. Harnack est : *La mission sociale de l'Evangile considérée à la lumière de l'histoire de l'Eglise*. (Trad.)

vidus et nous force par conséquent à songer aux voies et moyens de maintenir les conditions indispensables à la formation de personnalités autonomes et indépendantes. Si nous devions aboutir à un esclavage légal, et que l'homme, enlacé dès sa jeunesse par un réseau de lois coërcitives, en fût réduit à renoncer à toute éducation personnelle, quelle triste fin ce serait !

Trois grandes tâches nous incombent, à nous et aux générations à venir : il s'agit de conserver la foi évangélique, de subvenir dans la mesure de nos forces aux besoins de nos frères et de protéger notre culture. On n'oublie que trop ce dernier point dans le feu de la lutte et dans les moyens que l'on propose pour la rendre moins âpre. Cependant la ruine économique suivrait de près celle de la culture et celle-ci ne peut être entretenue qu'à des conditions fermes et déterminées qu'on ne saurait modifier arbitrairement et qui limitent en partie le travail dans le domaine social. Elle ne se laisse pas plus réglementer que la vérité, dont elle émane, ne se laisse niveler. L'Eglise protestante se renierait elle-même si elle abandonnait son alliance avec l'une et l'autre, et avec elle la poursuite de son but, qui est de former des chrétiens libres et capables de se diriger eux-mêmes. Il y a là aussi, pour le christianisme, une mission sociale au sujet de laquelle nous avons tout lieu d'être inquiets ; car nous nous trouvons en présence de fortes puissances hostiles à la culture.

La foi évangélique, un cœur chaud et compatissant, sensible aux misères du prochain, un esprit ouvert à la vérité et aux biens de l'esprit : telles sont les forces qui seules peuvent édifier et conserver notre Eglise et notre peuple. Restons-leur fidèles et l'on verra toujours plus se réaliser cette promesse du cantique, dont la foi courageuse attend l'accomplissement :

> Aujourd'hui pour toujours les luttes ont fait trêve,
> C'est maintenant le règne éternel de la paix.

L'ÉGLISE ET LA THÉOLOGIE

PAR

EDOUARD PLATZHOFF

Tout problème est en rapports de causalité avec une foule de questions du même ordre dont on ne peut le dégager. Une solution exacte ne serait donc possible que si ces questions étaient préalablement résolues de manière à pouvoir servir de base au sujet à discuter. A défaut de quoi, pour ne pas s'égarer dans un labyrinthe et pour arriver sur un point donné à des résultats quelque peu satisfaisants, on est bien forcé de bâtir sur des suppositions et de ne pas tenir compte des recherches et des discussions antérieures ; sinon, on courrait le risque de perdre de vue l'objet principal pour avoir voulu tout embrasser. C'est ainsi que dans notre cas il y aurait à définir d'abord les termes « théologie » et « Eglise, » à justifier tout au moins la définition adoptée, puis à rechercher quelle est la situation de la théologie dans ses rapports avec la religion. Il s'agirait enfin de considérer les notions de théologie et d'Eglise indépendamment des rapports qu'elles ont l'une avec l'autre, ce qui nous conduirait d'une part à l'appréciation d'une science sans résultats pratiques, c'est-à-dire à l'épineuse question de la valeur de la science en elle-même, d'autre part à la critique d'une Eglise qui croit pouvoir se passer des recherches théologiques. Ecartons dès l'abord ces questions préalables, aussi vastes et difficiles qu'intéressantes, et bornons-nous à une courte étude sur ce point : *Que fait la théologie pour l'Eglise ?*

et à une discussion plus étendue sur *Les origines du conflit actuel entre la théologie et l'Eglise* et sur les moyens de remédier à ce conflit.

I

Il n'y a pas de science qui présente, semble-t-il, moins d'unité que la théologie. De là les continuelles tentatives des profanes, — et non seulement des profanes ! — pour achever de la désorganiser en renvoyant la théologie historique à l'histoire, l'exégèse à la philologie, les disciplines systématiques à la philosophie et la théologie pratique au séminaire exclu des sciences, de façon à pouvoir enfin jeter au vent la gousse vide qu'un jour on nomma théologie. Mais on oublie en raisonnant ainsi que les disciplines historique, constructive et pratique sont reliées entre elles par un caractère qui leur est commun : *elles concourent ensemble à donner une expression scientifique à l'idée religieuse*. Nous adopterons comme base cette définition approximative, malgré les objections qu'elle pourrait soulever ; tandis que nous comprendrons sous le nom d'Eglise simplement l'assemblée des fidèles. Toutefois, ce n'est pas ce travail en commun du façonnement de la matière religieuse, c'est un *intérêt religieux* qui unit avant tout les théologiens entre eux. C'est là ce qui les distingue avant tout des autres savants et les lie plus étroitement que ceux-ci à la communauté pour les besoins et les intérêts de laquelle ils travaillent. Si peu enthousiaste que nous soyons de ce qu'on a appelé l'exégèse « pneumatique » qui, de respect et de crainte, n'ose avancer et reste là à ne rien faire, malgré notre éloignement pour la tendance à ériger des lois d'exception aussitôt que la science touche à la théologie, nous ne pouvons que maintenir l'absolue différence qui existe entre le savant en matière religieuse et l'explorateur scientifique.

Quel intérêt particulier ont par exemple pour l'historien profane les trois premiers siècles de notre ère ? Ils n'éveilleront pas son attention à un plus haut degré qu'une époque quelconque, ils auront au contraire moins d'attraits à ses yeux que d'autres siècles plus riches en événements. Cet his-

torien-là ne verra en Jésus-Christ qu'un éminent facteur de civilisation, il admirera la joie avec laquelle apôtres et martyrs témoignaient de leur foi, il étudiera avec intérêt le développement de leur doctrine avec ses emprunts nécessaires à la philosophie ; il n'ira pas plus loin. Pour le théologien, au contraire, — ainsi que pour quiconque s'intéresse à la théologie, c'est-à-dire non plus pour un historien purement profane, — cette période est importante entre toutes, puisque c'est alors que se sont passés des faits d'une valeur décisive, actuelle (« contemporaine, » pour parler avec Kirkegaard) pour la vie de tout chrétien. De là l'intérêt qui s'attache aux plus petits détails se rapportant à ce temps ; de là aussi la crainte respectueuse éprouvée à l'égard de ce livre dans lequel le savant profane ne voit qu'une collection de vieilles lettres et de souvenirs et qui pour le croyant est le document par excellence de la révélation de sa religion. Cet intérêt religieux du théologien l'unit d'une façon intime et profonde avec la communauté pour laquelle il travaille, avec l'*Eglise*. Cette communauté des fidèles aspire à connaître toujours plus exactement l'époque qui vit paraître le Sauveur sur la terre, elle veut savoir comment les grands hommes pieux de tous les temps l'ont compris et ont vécu d'après ses commandements. A ce besoin des âmes simples se joint chez les laïques plus cultivés la conviction que l'histoire est importante et nécessaire aux progrès et aux transformations de l'Eglise. Autant de faits qui montrent la valeur de la *théologie historique* pour l'Eglise[1].

Il est plus difficile de déterminer la valeur que peut avoir à ses yeux la discipline *systématique*. Que ferait un simple paysan ou une pieuse mère de famille de la doctrine de la préexistence ou de celle de la trinité ? Il est vrai que la chaire pastorale n'est pas une chaire de morale ou de dogmatique, toutefois ces deux sciences forment le fondement obligatoire de toute prédication et de toute cure d'âme vraiment fructueuses. La prédication doit conduire à la foi ; mais comment en enseigner le chemin sans une certaine connais-

[1] On comprend naturellement sous le nom de théologie historique l'exégèse et la partie historique des autres disciplines.

sance dogmatique? S'il s'agit de prouver que la foi est la confiance dans l'œuvre de la rédemption, comment démontrer sans bases dogmatiques ce qui fait du Christ le Sauveur? Il ne s'agit pas, cela va sans dire, de développer devant un public de laïques une question scientifique quelconque; le grand art du prédicateur consistera plutôt à populariser ces exposés en leur donnant une forme pratique, sous laquelle un théologien seul reconnaisse l'érudition. Nombreux sont les membres du clergé qui voudraient se soustraire à ces travaux d'adaptation en enseignant un christianisme *adogmatique*, comme Dreyer[1] l'a fait avec tant de chaleur. Kaftan, dans son étude sur « la foi et l'autorité en matière de foi, » lui oppose qu'il anticipe ainsi sur des choses qui sont encore dérobées à notre vue, puisque selon l'expression de saint Paul nous ne voyons aujourd'hui « qu'en partie. » Nous ne pouvons saisir la majesté de Dieu autrement qu'à travers les formes imparfaites du dogme, soit qu'on ait recours à l'ancien, soit, comme le font en réalité les ennemis de ce dogme, qu'on s'en crée un nouveau. Il faut que les penseurs donnent une forme intellectuelle au sentiment religieux naturellement vague, obscur, caché dans les profondeurs de l'âme humaine; mais en contraignant cet instinct flottant à entrer dans le moule précis du dogme on ne peut éviter qu'il ne s'en perde une précieuse part.

Là où l'Eglise renoncera à être un élément de civilisation pour se contenter d'être un simple établissement missionnaire, elle pourra plus facilement se passer de la discipline systématique. L'enseignement donné à nos missionnaires en est une preuve. Mais si elle veut devenir une puissance intellectuelle dans un Etat civilisé, il faut qu'elle résiste au courant scientifique qui menace de l'emporter. Pour cela elle a besoin de la théologie. Aussi combien dangereux doit être le différend qui sépare la théologie de l'Eglise à un moment où celle-ci est plus que jamais tombée en discrédit! Il est inutile de prouver davantage que l'éthique théologique est nécessaire à l'Eglise dans un temps où l'on appuie si fort sur le contenu moral de la pré-

[1] *Undogmatisches Christentum*. Braunschweig, 1890.

dication, lequel, pour les mêmes raisons, n'a de force qu'avec un fondement, un arrière-plan scientifique tel que celui que lui offre la dogmatique. Il serait plus important pour l'époque actuelle de prouver la valeur scientifique de la théologie, question que nous n'avons pas à traiter ici.

Un mot enfin sur l'importance quant à l'Eglise de la théologie *pratique*. Ce que nous venons de dire relativement à l'éthique trouve ici son application d'une manière bien plus frappante encore. Une discipline dont on peut dire qu'elle n'existerait pas sans un but pratique, ce qu'on pourrait à peine affirmer des autres branches de la théologie, aurait besoin qu'on justifiât son droit au nom de science plutôt que de nécessiter une preuve de son utilité directe relativement à l'Eglise.

Une solution aussi rapide de la question ne sera admise que par ceux chez qui elle trouvera une base solide de travaux antérieurs sur lesquels elle pourra s'édifier. Quant aux autres, à ceux qu'ébranlent encore les avis des chrétiens opposés à la théologie, nous ne nous flattons pas de les avoir conquis.

II

Les rapports entre l'Eglise et la théologie ne seraient pas un problème s'il s'agissait de deux notions constantes. Il suffirait alors que l'Eglise et la théologie se fussent unies une fois, au début de la théologie chrétienne, plus jeune que sa sœur de quelques décades si on la fait commencer avec l'apôtre Paul. Mais il est de fait que ces notions se développent et c'est là ce qui constitue le problème. Cette manière de voir est une conquête de notre siècle. Jamais, avant Hegel, l'idée d'un développement organique de la science n'avait été exprimée avec autant de force. Et comme la théologie se rangeait au nombre des sciences, elle adopta ce nouveau principe. Ce qui l'y poussa, ce fut en particulier le fait qu'une de ses disciplines se détachait graduellement de ce qu'on appelle la théologie historique, nous voulons parler de l'histoire des dogmes [1]. Dans

[1] Cette séparation n'est pas encore consommée ; ce serait une tâche aussi attrayante que difficile, sinon impossible, que d'entreprendre la délimitation exacte entre l'histoire de l'Eglise et celle des dogmes.

aucun autre domaine le progrès ne frappe autant que dans cette discipline. Il nous paraît aujourd'hui presque incompréhensible qu'on ait pu le négliger une fois. Nous nous étonnons de la présomption des Pères de l'Eglise qui croyaient trouver implicitement dans l'Ecriture tous les dogmes érigés par eux ; de la naïveté des savants du huitième ou du dix-septième siècle qui ne croyaient et ne voulaient donner dans leurs volumineux ouvrages que des choses déjà connues. Il y a certainement dans l'histoire, après les périodes qui ont vu éclore des œuvres géantes, comme l'établissement du dogme dans l'ancienne Eglise ou plus tard la Réformation, des temps d'apaisement intellectuel, d'assimilation des principes élaborés. Pourtant, on se tromperait en croyant y voir un état de repos ; c'est encore un développement, ralenti il est vrai, mais qui se renforce aussitôt qu'on s'est familiarisé avec les éléments nouveaux. Des hommes comme Schmid et Philippi n'ont-ils pas méconnu eux aussi ce progrès, pour ne rien dire de contemporains tels que Adolphe Zahn et Kölling ?

Et maintenant, quelle sera l'attitude de l'Eglise en face du progrès théologique ? Il s'agit de savoir aujourd'hui si elle veut le reconnaître. Grâce à son caractère d'institution historique et dûment établie, elle n'éprouve que très faiblement le besoin de se développer, tandis que la théologie, en tant que science, voit son existence menacée par la désapprobation de la pensée universellement progressive. Qui a raison ? La théologie devrait-elle se conformer à l'Eglise ? et dans ce cas, sur quels droits cette dernière fonderait-elle sa suprématie ? La théologie, qui est une science, représente la théorie ; l'Eglise est la pratique. Or, depuis quand la théorie est-elle soumise à la pratique ? Une science peut, selon sa nature — pas nécessairement toutefois — poursuivre un but pratique, servir à la fondation d'un établissement pratique ; mais cet établissement ne montrera pas la voie à une science. Si donc la théologie et l'Eglise doivent marcher de conserve, c'est à la première qu'il appartient de guider la seconde. « Oui bien, nous répondra-t-on, mais si la théologie entraîne sa compagne à l'abîme, l'Eglise n'a-t-elle pas le droit de l'en empêcher et de se sauver avec

elle? La theologie est coupable; elle n'a qu'à rebrousser chemin, ou tout au moins à devenir pratique pour servir aux besoins de l'Eglise. » Nous admettons volontiers ici que la théologie est en défaut, mais aussi que la plus grande part de la faute revient à l'Eglise.

En effet la théologie a trop souvent oublié que sans l'Eglise, c'est-à-dire sans la communauté des fidèles, elle ne pourrait plus exister. Il y aurait encore une philosophie de la religion, la Faculté des lettres aurait un professeur d'exégèse hébraïque et un privat-docent pour l'étude des premiers siècles de notre ère; un professeur d'histoire donnerait de temps à autre un cours d'histoire du christianisme, et ce serait tout. L'Eglise seule oriente la théologie en lui donnant un but pratique. Le professeur est donc obligé d'avoir toujours en vue les devoirs futurs de ses élèves et doit présenter l'enseignement évangélique d'une manière si claire et si concise que les auditeurs puissent en tirer facilement une substance qu'ils n'auront plus qu'à revêtir d'une forme pratique lorsqu'ils auront plus tard une paroisse à desservir. Non pas cependant que l'étudiant doive être exclu des raisonnements scientifiques : il faut au contraire qu'il se familiarise avec les hypothèses qui ont quelque vraisemblance et jouissent d'un certain crédit, afin qu'il puisse se faire des opinions personnelles. Il aura peut-être un rude combat à soutenir, combat que rendront plus difficile encore les opinions souvent divergentes des professeurs d'une même Faculté [1]. Si cette lutte ne peut lui être épargnée, du moins est-ce un devoir pour les professeurs de le ramener toujours au point capital, à ce qu'il y a d'important. Il va sans dire que le but pratique ne doit porter préjudice en rien au caractère scientifique de l'enseignement. Il ne s'agit pas que le professeur d'histoire de l'Eglise donne des directions en vue de conférences populaires, ni que l'exégète donne une explication pratique des textes, ni que le professeur de dogmatique

[1] On exige généralement aujourd'hui que chaque Faculté ait un seul caractère théologique afin que l'étudiant puisse choisir son lieu de résidence et reçoive ainsi en un semestre une influence unique et l'impulsion d'un seul courant d'idées.

illustre son cours d'exemples applicables à la prédication. Ce sont là autant d'exercices qui ressortissent au séminaire. Tout le travail en vue de l'Eglise des disciplines théologiques — la théologie pratique exceptée — consiste à attirer l'attention toujours à nouveau sur ce qui est de valeur et de durée, à souligner en passant ce qui peut être utile dans la pratique, en ayant égard à ce qui est relativement certain et en usant avec précaution de tout ce qui n'est qu'hypothèse. Demander davantage, ce serait borner considérablement le travail scientifique.

Mais l'Eglise exige davantage : elle n'impose pas seulement au professeur le devoir de ne pas perdre de vue le but final qui est le développement de ses élèves, elle exige encore de lui, au mépris de sa qualité de chercheur, qu'il revienne en arrière sur le chemin déjà parcouru ; elle lui ôte par là sans autre son titre de savant et son droit de cité dans le grand organisme de la science. Car s'il veut prétendre à y occuper une place, il doit contribuer pour sa part aux progrès de cet organisme, soit, quand il est historien, en adaptant à son cours spécial quelque méthode nouvelle ou par des recherches dans des terrains limitrophes, soit, quand il s'occupe des méthodes constructives, en utilisant les résultats nouveaux pour améliorer ou, suivant le cas, pour reconstruire tout l'édifice de son système. Il faut bien admettre que la théologie a subi des transformations évidentes durant le cours des siècles, que nous tenons pour essentielles des choses que nos ancêtres négligeaient, que d'autres tenues autrefois en honneur sont aujourd'hui reléguées à l'arrière-plan, voire même au vieux fer. Et pourtant l'Eglise voudrait forcer sa théologie à fuir l'inévitable, et cela d'une façon bien simple : il suffirait qu'elle consentît à aboutir aux résultats précis que l'on désire, résultats qui ne doivent pas différer dans leur essence de ce qui était précédemment acquis : autrement dit, conserver les dehors scientifiques en écartant tous les dangers qui pourraient surgir de cette science même. Il nous semble presque que toute la théologie du passé ait agi d'après ce principe — à la réserve de quelques hérétiques — et nous nous reportons avec envie à ces dix-septième et dix-huitième siècles où, ainsi que nous le

disions, le ralentissement du progrès prête le mieux à l'illusion.

A cette première opinion s'en rattache une seconde tout aussi erronée, c'est que dans la théologie il n'y a plus grand'-chose à faire, tandis qu'en réalité aucune époque n'a demandé de la théologie des travaux aussi gigantesques que la nôtre. Un parti très nombreux dans nos églises se figure que les théologiens sont là uniquement pour expliquer quelques points obscurs de l'exégèse et pour défendre aussi habilement que possible et dans leur intégrité les dogmes déjà existants. La position de la théologie dans l'ensemble des sciences serait à peu près celle d'une exception, respectueusement conservée, aux lois en vigueur dans tous les autres domaines, les sciences profanes ne pouvant l'influencer en rien ni pour la forme, ni pour le fond. Elle serait là comme l'*X* des équations pour nous faire éprouver les délices du chercheur quand, après de pénibles calculs, l'identité finalement reconnue viendrait toujours à nouveau prouver qu'il n'y avait rien à chercher. On en fait donc une science à thèses, à tendances, tandis que toute science, par sa nature même et d'après sa définition, est dépourvue de tendances, je dirais même sans but ; car enfin, un homme pénétré du but qu'il poursuit sait où il va, où il veut arriver : la science, elle, travaille pour obéir à une impulsion qui la pousse en avant, toujours plus loin, sans qu'elle sache si elle remportera à la fin un triomphe qui fera le bonheur de l'humanité ou si elle échouera misérablement sur l'écueil d'une grande énigme. C'est en quoi nos adversaires sont d'accord avec nous quand il s'agit de la science en général, mais, disent-ils, la théologie étant une science à part, n'est pas soumise à cette loi. Nous avons essayé de démontrer qu'elle se sépare en effet des sciences profanes par la part intime que ses ouvriers prennent à ce qui en fait l'objet. On peut se demander si les rapports particuliers et sans analogie qui existent entre la théologie et la religion[1] n'ont pas pour effet d'entraîner d'autres

[1] Un moyen à employer pour arriver à la clarté est la recherche des analogies. Pour s'orienter sur la situation à part de la théologie à cause de ses rapports avec la religion, il faudrait la comparer à d'autres sciences se développant dans des

différences entre la première et les sciences profanes. Néanmoins, dès aujourd'hui, nous osons affirmer que la liberté d'examen doit exister aussi bien pour la théologie, malgré sa place à part, que pour les autres sciences. Il est donc indispensable que la théologie se serve aussi de l'*hypothèse* pour arriver à des acquisitions nouvelles. L'imperfection des connaissances humaines force l'homme à employer ce moyen, en même temps que sa soif de connaître, de combler les lacunes dont il souffre, l'y pousse psychologiquement. L'Eglise s'élève contre cette méthode, soit qu'elle la condamne en principe, soit qu'elle en blâme l'emploi trop fréquent. Malheureusement on néglige dans ce verdict de faire une distinction essentielle. Il y a des hypothèses qui remplissent une lacune dans nos connaissances, lacune incontestable, reconnue ; tandis que d'autres font douter de ce qui avait été admis jusque-là comme certain, en le remplaçant par une supposition plus vraisemblable. On comprend l'indignation de ceux qui considèrent l'ancienneté d'une thèse comme la preuve indiscutable de sa justesse ; on comprend de même le sérieux de ceux qui, par amour pour la vérité, contestent la valeur de cette thèse à cause des contradictions qu'elle semble contenir et parce qu'on ne peut lui donner une base scientifiqne. N'est-ce pas l'héroïsme de notre temps que ce besoin de tout reconquérir, de tout sonder à nouveau, d'examiner impartialement, sceptiquement tout ce qui nous vient du passé ? Toutefois, avant d'attaquer un texte consacré par la tradition et le respect des fidèles, le théologien n'en a pas moins à interroger sa conscience, à se demander s'il ne blessera pas ainsi inutilement la piété des laïques et si l'amour de la vérité l'inspire seul. Ce qui ne doit naturellement pas le conduire à éviter les questions dont la solution pourrait entraîner des conséquences désagréables.

Quelle est donc en définitive cette « Eglise » qui poursuit de ses yeux d'Argus le travail accompli par sa théologie ? En vertu de quelle autorité et par quels moyens s'oppose-t-elle au mouvement scientifique ? Par l'Etat, tout d'abord, grâce à l'influence

conditions pareilles. Mais ces rapports sont sans analogie, ce qui nous prive d'un point de comparaison précieux.

qu'il exerce sur l'occupation des chaires universitaires, influence qu'on voudrait appeler à l'aide contre la « fureur de destruction » des hypothèses académiques. Mais le joug de l'Etat peut-il réprimer le développement de la science théologique? Sans doute, cette oppression peut lui enlever la liberté de parole ; mais à quels autres résultats est-on arrivé jusqu'ici qu'à lui faire demander à grands cris son affranchissement? La science veut être vaincue par la science, et non par la contrainte. Il ne s'agit pas de promettre l'appui de l'Etat aux professeurs orthodoxes en cherchant à opprimer les « libéraux; » qu'ils soient égaux devant la loi et qu'on voie lequel des deux l'emportera. Cela seul est un combat loyal : jusqu'ici l'Etat ne s'est prononcé qu'avec modération en matière théologique.

La protestation a été beaucoup plus vive de la part des pasteurs et des laïques. Celle des premiers n'est pas à redouter. Ils ont passé eux-mêmes par la filière académique et comprennent tous, au moins dans une certaine mesure, ce que sont les recherches en théologie. Nous avons ici un conflit entre la science académique et la science empirique, et un combat de ce genre peut être profitable aux uns en leur rappelant ce qui est essentiel et vraiment nécessaire, aux autres en les initiant à l'amour pour la vérité et pour la science qu'il faut à des recherches de ce genre. Seulement que les pasteurs ne cherchent pas à en imposer à leurs frères par un noble pathos et de saintes indignations : qu'ils saisissent plutôt l'épée de la science pour pouvoir lutter avec succès contre la théologie académique. Surtout, — et c'est là une condition trop oubliée dans la lutte qui se livre actuellement en Allemagne, — qu'ils aient *confiance* dans les travaux des professeurs de théologie. La plupart de nos ecclésiastiques considèrent trop certains de nos professeurs comme des révolutionnaires qui mettent leur joie, une joie diabolique, à tout détruire, à tout renverser de ce qui fut l'ancienne théologie ; on les tient pour des intellectualistes outrés qui méprisent la foi et n'attendent le salut que de la science. Quand bien même les déclarations imprudentes et précipitées de quelques académiciens auraient donné lieu à cette opinion, encore n'aurait-on nullement le droit de la géné-

raliser. C'est pour nos pasteurs un *testimonium paupertatis* de posséder si peu de pénétration théologique et de méconnaître à ce point les intentions sérieuses et droites de leurs professeurs, dont le seul désir est de servir la vérité, et rien que la vérité.

Bien autrement grave et regrettable, bien plus compréhensible cependant, est la protestation des laïques contre les progrès de la théologie durant ces dernières années. Pour comprendre la théologie, ce qui leur manque le plus, c'est le sens historique. La religion leur apparaît comme un ensemble de vérités révélées dont la rédaction scientifique ne peut être qu'une simple reproduction. Aussi ne reconnaissent-ils ni la relation de la théologie avec les autres sciences et le progrès auquel elle est obligée par là même, ni le rapport qu'il y a entre ses disciplines et leur développement. L'idée même de développement leur est étrangère. Ils confondent en outre d'une façon désespérante l'essentiel avec l'accessoire, ce qui est hors de doute avec ce qui reste discutable. Aussi s'indignent-ils dès que la théologie moderne commence à saper quelques faux points d'appui, toujours considérés par eux comme la base même de l'édifice religieux. Cette indignation ne connaît plus de bornes quand parmi leurs pasteurs, — « qui pourtant doivent savoir, » — il s'en trouve d'assez aveugles pour déclarer antichrétienne, diabolique l'œuvre théologique de ces dernières années. C'est ainsi que ces derniers travaillent à creuser plus profond l'abîme, que pourtant ils déplorent, entre l'Eglise et la théologie. Si les laïques avaient autant de confiance en leurs professeurs de théologie qu'en leurs pasteurs, le différend ne serait pas si grave. Mais comme les débats prennent toujours un caractère personnel, comme on ne peut séparer les personnes des choses, d'autant moins que, chez le théologien en particulier, il y a un rapport étroit et indéniable entre ses vues scientifiques et sa vie religieuse, le combat devient de plus en plus âpre et la haine n'en est pas absente. Quand retrouverons-nous la paix ? Il est impossible de le prévoir. Peut-être la lutte n'est-elle pas même encore à son apogée.

Mais, nous objectera-t-on, la liberté de recherche reconnue en principe, malgré toute notre confiance dans les savants et notre profond respect pour la science, nous conduit bel et bien à l'anéantissement du christianisme! Il s'agit de détourner un pareil danger par tous les moyens possibles. Et l'on ne remarque pas que cette argumentation est la preuve d'un manque de foi qui dépasse de beaucoup celui de Simon Pierre. Comment, Dieu laisserait courir à leur perte des hommes qui cherchent sincèrement la vérité, et avec eux, tous ceux qui ont ajouté foi à leur parole? Il suffirait de quelques hypothèses, de la destruction de quelques faux soutiens, pour entraîner la ruine de la foi et de ce grand édifice à la construction duquel les siècles ont travaillé? Une école théologique aurait le pouvoir de ravir au monde sa foi, et quelques faibles apologistes celui de la lui conserver par leurs protestations et avec le secours de l'Etat? Rend-on service à Dieu en supprimant les objections morales et intellectuelles qui ont propagé la théologie moderne, ou n'est-ce pas plutôt être utile à sa cause que de les examiner avec impartialité et droiture? Il serait temps de répondre à ces questions et de se dire que si tant de théologiens sont entrés dans un parti qui est loin de jouir de la faveur générale, ce n'est pas par un simple caprice.

Et maintenant ces idées en cours parmi les théologiens, comment les présentera-t-on aux laïques? Faut-il familiariser ceux-ci avec des doutes qu'ils ne connaissent point encore, leur imposer des hypothèses dont ils ne pourraient juger en connaissance de cause? Au moins leur offrira-t-on le positif avant le négatif, préparant en quelque sorte d'avance une compensation pour tout ce qu'il faudra déclarer inadmissible. Bien des erreurs ont été commises dans ce domaine. D'où vient l'indignation du monde cultivé contre la théologie académique, si ce n'est de l'ignorance dans laquelle il a été laissé jusqu'à maintenant sur ces controverses? Il est cependant facile de comprendre qu'on ne peut lui interdire l'accès de résultats scientifiques devant lesquels le gros de l'orthodoxie ne recule même pas: citons entre autres l'abandon de la théorie orthodoxe de l'inspiration. Et si, en dépit de toutes les fausses me-

sures de prudence, ces résultats doivent forcer la consigne et se répandre dans le monde, mieux vaut infiniment les administrer aux laïques à moins fortes doses. La crainte de déplaire est fort louable, mais quand ce déplaisir ne peut être évité, le mieux est d'en prendre son parti.

Avant d'inquiéter le monde laïque en le mettant au fait de ce que, en se développant, la théologie a plus ou moins sûrement acquis, il s'agit de l'initier à des prolégomènes de nature plus générale. Notre prédication lui enseigne que le christianisme est une vérité absolue et de ce fait il a tiré une conséquence très illogique, à savoir qu'il y a une certaine théologie, soit la théologie *biblique*, pour ne pas dire « orthodoxe, » qui serait, elle aussi, vérité absolue. Cette opinion pouvait se justifier aussi longtemps qu'on a cru pouvoir établir un système dogmatique parfait sans le secours des sciences profanes et basé uniquement sur l'Ecriture. Mais avec le temps s'est accréditée une nouvelle conception de l'Ecriture qui n'y reconnaît qu'une source très aphoristique pour les connaissances dogmatiques et admet de fait, comme un facteur important, l'influence de la philosophie contemporaine sur l'élaboration d'un système dogmatique. Partant, il n'est plus possible de considérer la théologie dogmatique, la seule dont il soit question ici, comme une vérité absolue, mais bien comme une tentative plus ou moins heureuse d'embrasser la vérité, à la rencontre de laquelle elle marche, nous l'espérons, grâce aux progrès accomplis dans le cours des siècles. Si par la prédication ce fait pénètre dans le monde des laïques, ceux-ci, confiants dans le triomphe final de la vérité, verront dès lors avec moins d'effroi et sans méfiance les transformations dogmatiques de la théologie, persuadés que ces phases nouvelles sont de consciencieux essais dont le seul but est de mieux saisir le contenu évangélique. Qu'on ne cache pas aux Eglises et avant tout qu'on ne se dissimule pas à soi-même que la théologie dite « biblique, — disons plutôt « scripturaire,» pour éviter une confusion, — est quelque chose de très vague, que le témoignage des Ecritures n'a qu'une valeur problématique et qu'aucune des écoles théologiques actuelles ne pourrait ériger ses systèmes en les tirant des Ecritures sans qu'ils

recèlent des contradictions, à moins de violenter les textes obscurs ou d'en faire abstraction. Quelqu'un croit-il en avoir tiré un témoignage exempt de toute contradiction ? Ne voit-il rien dans la Bible qui ne soit applicable aux circonstances actuelles, rien qui ne soit d'une valeur permanente, il a subjectivement plein droit de garder l'ancienne théorie de l'inspiration et de prétendre à la possession de l'absolue vérité. Que ces théologiens-là — et ils sont encore nombreux — se montrent alors conséquents, qu'ils refusent de faire partie d'une même communauté religieuse avec tous ceux qui se sont, selon eux, éloignés de la vérité : ils feront preuve en cela non d'un manque de charité, mais de simple et rigoureuse conséquence.

Le laïque, une fois renseigné sur la relativité des connaissances en théologie comme en toute science humaine, aura acquis en même temps la mesure de sens historique qui l'empêchera de condamner *a priori* ceux qui cherchent honnêtement la vérité. Il se gardera de jeter la pierre à ceux qui tentent de se frayer un nouveau chemin dans l'espoir de se rapprocher davantage de cette vérité, et cela alors même qu'il ne comprendra pas pourquoi un nouveau chemin devait être ouvert et qu'il serait loin de s'y engager lui même.

Si, grâce à cette nouvelle compréhension historique, il n'est plus l'adversaire déclaré de toute réforme de dogmes, encore faut-il chercher à le délivrer de sa crainte quant aux résultats des recherches exégétiques. C'est de nouveau par la prédication qu'on y parviendra et cela non au préjudice de son but principal, mais au contraire en travaillant à le mieux atteindre, en soulignant, en mettant en relief ce qui importe avant tout dans le christianisme. La prédication doit convaincre le chrétien que sa religion doit être *vécue*. Sans vouloir par là mettre en opposition ces deux alternatives assurément fausses entre *ce* qu'il faut croire et *comment* il faut croire, nous maintenons que le contenu moral d'une prédication est infiniment supérieur à son contenu doctrinal, que si elle a influé sur la vie morale de ses auditeurs elle est montée beaucoup plus haut que si elle les avait conduits à s'incliner ensemble devant une certaine doctrine, — en tant que cette doctrine n'a pas de conséquences

pratiques dans leurs vies. — Si les fidèles sont pénétrés de la prépondérance de la *vie* sur la *doctrine* on ne les effraiera pas beaucoup en leur apprenant que l'épître aux Colossiens n'est pas de Paul ou en osant mettre en doute que Luc ait écrit les Actes des apôtres. Que peut en définitive l'exégèse la plus hardie si ce n'est déclarer une épître « apocryphe, » c'est-à-dire écrite dans un temps postérieur à celui qu'on croyait? Elle n'en reste pas moins « authentique » comme profession de foi d'un homme de Dieu dans son action édifiante et toujours actuelle pour les croyants de tous les temps. Si l'idée que le chrétien pieux aimait à se faire de tel apôtre d'après ses lettres tombe par le fait que la critique n'admet pas qu'il en soit l'auteur, il peut sans doute en coûter au lecteur, mais la valeur de l'Evangile n'en est aucunement amoindrie.

Il en est autrement quand l'exégèse commence à modifier des coutumes établies dans l'Eglise, comme en Allemagne pour ce qui concerne la sainte cène, ou bien quand elle transforme en mythe l'histoire des patriarches, comme l'a fait le professeur Meinhold à Bonn, donnant ainsi un corps à des idées très répandues quoique tenues secrètes. Il faut au laïque un certain degré de spiritualité pour accepter de tels résultats ; il doit arriver à comprendre que si la sainte Cène n'a pas été « instituée » par Jésus, elle n'en garde pas moins toute sa vertu et son droit à l'existence ; que même si les patriarches n'ont qu'une vie légendaire, leurs pensées, leurs paroles et leurs actes gardent néanmoins la valeur d'une réalité spirituelle. Ce qui reste problématique, même à supposer que l'essentiel dans le christianisme ait été mis en relief, comme nous le disions plus haut, à supposer que le sens historique se soit développé de plus en plus et que la culture ait pénétré dans toutes les sphères de la société, c'est la question de savoir si les laïques pourraient adopter ces hypothèses, au cas où il faudrait les admettre comme des faits, sans que leur foi et leur vie religieuse en souffrissent. L'idée de Kant que l'existence réelle d'un sujet n'ajoute rien à sa valeur comme fiction, comme création de la pensée, est pour beaucoup difficile à saisir. Celui qui veut l'appliquer à la théologie se voit bientôt accusé de « tendances

aristocratiques » et honni, lui et sa théologie « impopulaire. »

C'est précisément en face de telles tendances que le parti qui, en principe, reconnaît la liberté d'examen, réclame qu'on limite cette liberté dans l'enseignement et dans les recherches théologiques. Sans tenir compte des difficultés qu'il y aurait à fixer cette limite, nous nous sommes déjà demandé, en abordant cette question, par quelle autorité elle pourrait être fixée. Même quand nous serions disposés à considérer un simple *non liquet* comme pouvant avoir quelque autorité dans le domaine scientifique, il est facile de voir combien des décrets de ce genre porteraient à faux. Au lieu d'examiner si tel résultat a ou non une valeur scientifique, on prendrait comme pierre de touche un opportunisme commode, consistant à examiner à chaque résultat nouveau si ce résultat est favorable à l'Eglise et s'il ne choque pas trop ses tendances conservatrices. C'est ainsi que la plus monstrueuse exégèse, les affirmations les plus hardies seraient admises, à la condition de ne pas nuire à l'Eglise et de ne pas s'écarter trop des jugements du passé. Non, les recherches doivent être aussi libres en théologie que dans les autres sciences ; ce n'est pas à l'homme à leur fixer une limite, mais à Dieu qui jusqu'à maintenant a préservé son Eglise et sa théologie de l'abîme.

III

Nous avons montré jusqu'ici que l'Eglise a besoin de la théologie et que celle-ci ne peut exister que dans la liberté. Il nous reste à voir brièvement quelle position doit prendre l'Eglise en face des résultats de la science.

Il peut sembler au premier abord que l'idée de « résultat » est si contestable qu'il est impossible de se prononcer sur ce point, le plus difficile de notre exposé. La difficulté sera moins grande quand nous aurons en quelque mesure défini la notion de « résultat. » Nous ne pouvons entendre par ce nom des conclusions présentant le caractère de l'absolue certitude et incontestables dès maintenant jusqu'à la fin des âges. L'homme est trop borné pour oser élever de telles prétentions au sujet d'idées qui ont surgi de son temps. Ce sont

bien plutôt les opinions maintenues *par la majorité pendant un temps suffisamment long* qu'on pourra appeler des résultats scientifiques. L'Eglise a le droit d'attendre l'épreuve des années avant de donner crédit à une hypothèse. Elle a le droit de se montrer sceptique en face des idées hardies de quelques hommes isolés. Rien de plus fatal qu'une vulgarisation hâtive d'hypothèses scientifiques et l'agitation prématurée qu'elles provoquent dans les Eglises. Mais aussi rien de plus désastreux pour une Eglise que de se traîner péniblement derrière sa théologie à des siècles de distance. Il se peut que le juste milieu ne soit pas toujours facile à trouver ; il existe cependant. Ce ne sera pas jeter un discrédit sur la théologie ni porter atteinte à la gravité du sujet que de comparer la situation de l'Eglise à son égard à celle de la célèbre *Katerlieschen* d'un conte de Grimm, qui reste toujours à quelques pas derrière ses frères afin que s'ils rebroussent chemin elle n'ait pas à faire de pas inutiles.

Sûrement, le *consensus gentium* qui est proposé ici, sous une forme un peu modifiée, comme garantissant l'exactitude des résultats scientifiques, n'a jamais été strictement une preuve ; cependant c'en a toujours été relativement la meilleure et subjectivement la plus convaincante. Si l'Eglise commence à compter avec les résultats de la science, qui manque pourtant d'*absolue* certitude, elle s'expose, il est vrai, à commettre des erreurs, mais elle n'est pas infaillible. N'y a-t-il pas d'ailleurs dans l'histoire du dogme de nombreuses preuves d'erreurs admises et pratiquées ? Et le conflit entre la théologie et l'Eglise n'a-t-il pas coûté plus cher que ces erreurs mêmes ?

N'y a-t-il donc vraiment aucunes bornes aux recherches de la théologie ? L'Eglise doit-elle la suivre partout ? Des hommes comme Strauss et Renan en font-ils aussi partie ? Leur personnalité doit être jetée dans la balance, car c'est d'elle que tout dépend ici. En outre il ne faut pas publier à son de trompe des hypothèses qui restent des hypothèses et rien de plus. L'Eglise n'est point tenue d'écouter comme un maître celui qui n'aurait aucun désir de la servir ni de contribuer par ses travaux à son avancement ; elle n'est point obligée d'avoir confiance en celui

dont la vie ne serait pas une preuve de l'utilité et de la valeur de ses vues. Si le théologien ne doit avoir en vue que la vérité dans ses recherches, il doit par sa manière d'être faire preuve d'égards envers le public laïque. C'est en quoi sa situation est particulièrement délicate. Nous n'avons pas à examiner ici si l'Eglise, de son côté, s'est toujours comportée comme elle le devait à l'égard de ses « fils hérétiques. » Nous ne nous demanderons pas non plus quels seront les rapports entre l'Eglise et la théologie au cas où celle-ci continuerait à se développer dans un sens négatif. Il nous suffit, pour cette fois, d'avoir mis à nu les difficultés de la question, d'avoir signalé les fautes commises des deux parts et d'avoir travaillé en quelque mesure à préparer une conclusion pacifique de ce conflit.

UNE
ÉTUDE DE M. GLADSTONE SUR LA VIE FUTURE

PAR

E. PETAVEL-OLLIFF [1]

Ce compte rendu n'était pas destiné à l'impression, mais un article publié dans la *Revue* de janvier ayant, d'une part, attribué à M. Gladstone un point de vue qui n'était pas le sien, et, d'autre part, ayant omis quelques-unes des principales conclusions de son *Etude*, les pages qu'on va lire pourront servir à combler provisoirement cette lacune. Regrettant que les circonstances nous empêchent de traduire en ce moment sinon les 130 pages de l'*Etude* dont il s'agit, du moins les 44 thèses qui la résument, nous serions heureux que cette tâche pût séduire un de nos lecteurs.

Un mot encore sur l'accusation que l'article de M. Gustave Roux avait paru attribuer à M. Gladstone, et qui était formulée comme suit: « L'immortalité conditionnelle semble créée pour » permettre d'employer le langage des saints livres, en abandon- » nant leur enseignement. » Dans la livraison de mars, M. Roux a révélé le nom du véritable auteur de cette incrimination. Ce nom inconnu importe peu ; en revanche, il importe, semble-t-il, de réserver son jugement sur une assertion d'après laquelle les théologiens conditionnalistes seraient tous ou des faussaires ou les dupes et les propagateurs d'illusions dangereuses. — Eh bien ! non, les conditionnalistes n'ont pas « créé » la doctrine qu'ils défendent ; ils l'ont retrouvée dans l'Ecriture, sous les ruines de l'enseignement primitif et au milieu des superfétations traditionnelles. C'est ainsi qu'un jour on a retrouvé la doctrine de la

[1] Compte rendu bibliographique présenté à la Société genevoise des Sciences théologiques, le 28 octobre 1896.

grâce longtemps ensevelie dans les ténèbres du moyen âge. Notre conscience nous rend le témoignage que nos convictions sont nées d'une étude désintéressée des saintes Ecritures. Ayant constaté que la Bible n'enseigne pas la doctrine ecclésiastique des tourments sans fin, que cette doctrine calomnie le Père céleste et fomente l'incrédulité, les conditionnalistes ont cherché à faire prévaloir ce qui leur paraît être le véritable enseignement biblique. A vues humaines, leur entreprise, qui a coûté plus d'un sacrifice, a été passablement ingrate, et l'inculpation dont ils viennent d'être accidentellement les objets dans une revue généralement très impartiale est un nouvel exemple de l'animosité qu'ils ont rencontrée. Heureusement ils ont l'assurance intime que Dieu lui-même approuve leurs efforts et cette assurance suffit pour les rendre inébranlables.

E. P.-O.

Les théologiens peuvent se féliciter de posséder dans leurs rangs plusieurs glorieux octogénaires; citons, en suivant l'ordre chronologique, M. le Dr Martineau, né en 1805, le très honorable William-Ewart Gladstone, le pape Léon XIII, M. le professeur Frédéric Godet, et M. le professeur Ernest Naville, dont la naissance remonte à l'année 1816.

Le volume dont je dois vous entretenir[1] a pour auteur « le grand vieillard » *the grand old man*, qui a été plus d'une fois premier ministre en Angleterre et qui est aussi un théologien ; peut-être même ses préférences sont-elles pour la théologie. On sait qu'il a fait cadeau au public d'une bibliothèque composée, paraît-il, de 30 000 volumes et qui se trouve partagée en deux sections caractéristiques, les ouvrages qui se rapportent à la connaissance de Dieu et ceux qui se rapportent à l'homme.

A l'âge de 87 ans, âge que peu d'hommes atteignent et qu'accompagne presque toujours l'affaiblissement des facultés physiques et mentales, il a été donné à M. Gladstone d'approfondir les problèmes théologiques les plus ardus et de produire une œuvre hors ligne. Tel chapitre de ce livre remonte à 1830, tel autre à 1879, mais le corps de l'ouvrage est de date récente.

[1] *Studies subsidiary to the Works of Bishop Butler*, by the Right Hon. W.-E. Gladstone. Oxford, at the Clarendon Press. 1896.

Ce volume est le complément de ce qu'on a pu appeler une édition définitive des œuvres du théologien Butler. « Jamais, dit le journal l'*Athenæum*, la pensée de M. Gladstone ne s'est revêtue d'un plus beau style, parfois cette beauté s'élève jusqu'à une éloquence majestueuse[1]. » Un écrivain du *Christian World* se demande « si le service que M. Gladstone vient de rendre à la théologie n'est pas de nature à éclipser ceux qu'il a rendus en sa qualité d'homme d'Etat, et si le laïque qui se déclare disciple de l'évêque Butler n'a pas éclipsé son maître. Ses considérations sur le déterminisme, sur l'argument téléologique et sur la suffisance d'une théorie des probabilités pour une sage conduite de la vie, portent l'empreinte d'une grande supériorité philosophique. Butler et M. Gladstone, ces deux grands apologistes de la foi chrétienne, resteront désormais indissolublement unis dans un monument plus durable que le bronze[2]. »

L'évêque Butler est trop peu connu sur le continent européen, mais il a joué et il joue encore un grand rôle au delà de la Manche. D'abord simple pasteur, il vivait modestement dans une paroisse de campagne, lorsqu'un jour la reine Caroline demanda à l'archevêque d'York si M. Butler était mort. — « Non, Madame, répondit l'archevêque, il n'est pas mort, mais il est enterré. » Là-dessus Butler fut nommé secrétaire du cabinet de la reine avec charge de présider tous les jours un culte et une conférence théologique. Dans ces conférences il s'appliqua à réfuter les objections des déistes de l'école de Bolingbroke, qui pullulaient à la cour. Son entreprise fut couronnée de succès. Les déistes admettaient l'existence d'un Dieu, à la fois bon et tout-puissant, mais ils repoussaient la notion d'une révélation positive. Butler les désarma en prouvant que les objections invoquées contre la révélation peuvent être retournées contre la religion dite naturelle. Avant Wesley, il fut ainsi l'instrument de l'évolution qui a remis le christianisme en honneur dans les hautes classes de la société anglaise. Il résuma ses conférences dans un volume

[1] Numéro du 8 août 1896.

[2] Numéro du 9 juillet 1896.

publié en 1736 : *Analogie de la religion naturelle et révélée avec la constitution et le cours de la nature*. Cet ouvrage est resté jusqu'à ce jour un manuel de l'enseignement théologique en Angleterre et même parmi les non-conformistes des Etats-Unis.

Pour en revenir à son éditeur et continuateur M. Gladstone, remarquons en passant que ce dernier appartient à une floraison d'hommes d'Etat théologiens, à commencer par son ancien rival, le premier ministre actuellement en charge, lord Salisbury, à qui l'on doit une très remarquable conférence sur les *limites de la science moderne*[1]. Mentionnons en second lieu le neveu de lord Salisbury, M. Arthur-James Balfour, qui est lord de la Trésorerie, et qui a publié récemment un livre sur les *bases de la croyance*[2], enfin le duc d'Argyll, auteur d'un ouvrage également distingué, sur la *philosophie de la croyance*[3]. Il semble que l'Angleterre ait la spécialité des hommes d'Etat que passionnent les problèmes religieux.

M. Gladstone, dans son dernier volume, s'est occupé plus spécialement de la vie future, en apportant des développements considérables à la théorie esquissée par son prédécesseur, l'évêque de Durham.

« L'immortalité native de l'âme humaine est, dit-il, une doctrine entièrement étrangère aux saintes Ecritures. » Il y voit une hypothèse contestable de la philosophie humaine, qui s'est glissée dans l'enseignement chrétien, par une porte de derrière, pour ainsi dire, et qui ne possède d'autres droits que celui de la prescription à la place qu'elle a tacitement usurpée[4]. Il dit encore que c'est la résurrection du Christ qui, d'après l'apôtre Paul, est le véritable fondement de la doctrine chrétienne touchant la vie future[5]. M. Gladstone distingue aussi entre la perspective d'une survivance peut-être provisoire et l'immortalité proprement dite. Il admet la possibilité d'un déclin gra-

[1] Elle a été traduite en français par M. Wilfrid de Fonvielle.

[2] Voir la *Revue* de janvier, p. 79.

[3] *Philosophy of Belief or Law in Christian Theology*, 1896.

[4] *Ouvr. cité*, p. 197, s., 195.

[5] Id., p. 239.

duel des facultés de l'âme[1]. Une extinction finale est dans le prolongement des lignes qu'il trace, d'autant plus qu'il rejette comme « absolument sans valeur[2] » l'argument traditionnel d'une prétendue indissolubilité de l'âme ; Butler déjà en faisait peu de cas. Son continuateur avoue que l'union avec Dieu est une loi fondamentale de l'existence, et que l'on doit laisser à la *mort*, dans le vocabulaire biblique, son sens naturel de cessation de la vie ou des fonctions vitales. « Toujours la *mort* désigne la fin d'une existence quelconque[3]. » Bonheur et vie sont deux notions que l'on ne doit pas identifier ni confondre. Quant au mot *éternel*, la durée qu'il implique est déterminée par la durée généralement assignée à l'être dont on parle[4].

Dans le chapitre consacré à l'histoire du dogme de la vie future, M. Gladstone a bien voulu citer, sans la contredire, une déclaration du *Problème de l'immortalité* sur le conditionnalisme des plus anciens Pères de l'Eglise : Barnabas, Clément Romain, Ignace, Hermas, Polycarpe et Clément d'Alexandrie[5] : « Il me semble, dit-il, que la notion d'une immortalité native n'a pris pied dans l'Eglise qu'à partir d'Origène[6]. » Cette influence entraîna après elle la prépondérance de la philosophie platonicienne, et l'autorité d'Aristote, qui prévalut plus tard, ne s'étendit pas au domaine de la vie future, dont Aristote n'a presque rien dit[7]. En termes voilés, M. Gladstone déplore les effets funestes de la théorie platonicienne dans les doctrines romaines du purgatoire et des indulgences[8]. Enfin il analyse et rejette catégoriquement la théorie de l'universalisme.

L'étude se termine par une série de 44 thèses qui résument les conclusions de l'auteur. Nous devons nous borner ici à en citer quelques extraits.

[1] Id., p. 226.

[2] Id., p. 147. Page 215, l'auteur fait remarquer, contre les universalistes, que Jésus nous recommande de craindre « Celui qui peut détruire et l'âme et le corps dans la Géhenne » (Mat. X, 28), et que la destruction du corps devant être absolue, il semble évident que telle pourrait être aussi la destruction éventuelle de l'âme.

[3] Id., p. 215. — [4] Id., p. 217. — [5] Id., p. 183. — [6] Id. p. 184. — [7] Id. p. 189, s.

[8] Id., p. 191.

1. — L'immortalité native de l'âme humaine n'est pas enseignée dans l'Ecriture.

2. — Cette doctrine n'a pas non plus pour elle l'autorité morale qui s'attache au *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*.

3. — Elle est étrangère aux décisions des premiers conciles de l'Eglise, et elle est loin d'être toujours d'accord avec les décrets et les confessions de foi qui ont suivi le schisme des Eglises d'Orient et d'Occident.

5. — La notion de la survivance de l'âme ne doit pas être confondue avec celle de l'immortalité proprement dite. Elle se rattache à la doctrine chrétienne de la résurrection, et tel était aussi le point de vue des plus anciens Pères de l'Eglise.

6. — L'antique doctrine d'une survivance de l'âme, qui faisait partie des anciennes religions non révélées, n'impliquait pas nécessairement la notion d'une vie sans fin.

7. — En dehors de l'Evangile, on peut arriver à des présomptions en faveur d'une survivance, mais non à une démonstration catégorique.

11. — Quant au châtiment futur, on constate dans l'histoire du dogme ecclésiastique la présence simultanée de points de vue très divers, tout au moins jusqu'à l'époque de saint Chrysostome et de saint Augustin.

31. La *mort* est, dans l'Ecriture, le terme qui sert le plus souvent à désigner le sort futur des méchants. Le sens naturel et fondamental de ce terme implique l'extinction et la cessation de la vie ou des fonctions vitales.

34. — La définition populaire de la mort en ce qui concerne les réprouvés (prolongation de la vie avec accompagnement de souffrance), soulève deux objections : 1° elle supprime la notion de cessation et d'extinction de vie, qui, en principe, caractérise toujours le mot dont il s'agit ; 2° elle introduit une notion de souffrance, de misère et de tourment qui ne fait absolument pas partie de la signification primitive de ce mot.

On le voit, M. Gladstone est sur la grande route du conditionnalisme ; et pourtant, au moment où l'on s'attendait à le voir conclure en faveur de ce point de vue, le vénérable octogénaire

hésite, recule et se replonge dans la pénombre de l'agnosticisme eschatologique. Sa vision se trouble, et il n'aperçoit plus que le rideau qui nous cache, dit-il, la destinée finale des méchants. La quarante-unième thèse est ainsi conçue : « La notion d'une existence qui pourrait être atteinte et finalement supprimée par l'effet d'une corruption intérieure, cette notion n'a rien de contraire aux principes fondamentaux de la philosophie, mais la religion chrétienne ne l'enseigne pas. »

Voilà la grande et au fond, croyons-nous, la seule objection de M. Gladstone. Heureusement elle ne paraît pas insurmontable. Il est bien vrai que la religion du Nouveau Testament, étant essentiellement populaire, n'enseigne pas explicitement ou plutôt ne formule pas expressément la notion dont il s'agit ; mais ne peut-on pas soutenir qu'elle l'enseigne implicitement et figurativement ?

Après dix-neuf siècles de christianisme, nous sera-t-il interdit de tirer enfin les conclusions philosophiques et pratiques des principes posés dans les métaphores de l'Evangile ? M. Gladstone, par exemple, ne croit-il pas et ne croyons-nous pas tous à la Providence dont on chercherait en vain le nom dans les Livres saints ? Si le mot n'y est pas, la doctrine s'y trouve. D'ailleurs, l'absence d'une formule conditionnaliste laisserait le champ libre aux théories rivales des peines éternelles et du salut universel, deux théories dont M. Gladstone est loin d'être partisan. Ce résultat serait-il désirable ?

Une autre objection est d'ordre secondaire ; elle suppose qu'au point de vue conditionnaliste, les méchants ne ressusciteront que pour être tous immédiatement anéantis. Toutefois, puisque M. Gladstone lui-même admet en principe une nouvelle épreuve au delà de la tombe, la résurrection des méchants pourrait s'expliquer comme un dernier moyen de grâce, et l'anéantissement final n'atteindrait peut-être que les plus endurcis. Suivant le texte original, Jésus n'a pas dit que les méchants ressusciteront « pour la condamnation, » mais plutôt « en vue d'un jugement. » On pourrait même traduire : « en vue d'une épreuve, » d'un triage, littéralement d'une « crise[1]. »

[1] Jean V, 29.

Rien n'empêche de supposer qu'une longue période sera consacrée à ce classement définitif. Une grappe de raisin fût-elle atteinte de pourriture, on ne la jette pas de côté tant qu'elle renferme encore quelques bons grains [1]. De même Dieu ne rejette pas entièrement l'homme chez qui tout n'est pas encore entièrement corrompu. L'Apocalypse ne place-t-elle pas dans le Paradis futur un arbre de vie dont les feuilles serviront à la guérison de pécheurs étrangers à la ville sainte?

En définitive, il nous semble que l'attitude agnostique où se résigne M. Gladstone, repose sur un équilibre instable et qu'une logique impérieuse fera nécessairement sortir tôt ou tard l'immortalité conditionnelle des prémisses qu'il a si lucidement indiquées. L'autorité séculaire des Eglises traditionnelles ne contre-balancera pas toujours l'accord fondamental de la Bible et d'une saine philosophie. Souhaitons que cette vie si noble et si précieuse se prolonge assez pour que l'illustre vieillard devienne le principal apôtre d'une vérité dont il est déjà, par le fait, un très loyal et puissant défenseur [2]. Nous l'espérons d'autant plus que les évolutionnistes chrétiens sont en train de prouver, avec M. Armand Sabatier, par exemple, que l'immortalité facultative est absolument conforme à la méthode analogique fondée par l'évêque de Durham et suivie par M. Gladstone lui-même. A ce point de vue, l'impérissabilité serait le partage final de tous ceux qui auront saisi, par une communion intime avec Jésus-Christ, fils de Dieu, les forces morales et spirituelles nécessaires pour triompher de la mort éternelle qui nous menace [3].

[1] Esaïe LXV, 8.

[2] Voir l'aveu contenu dans le journal *The Expository Times*, juillet 1896, p. 433.

[3] Pour plus de développements, nous prendrons la liberté de recommander à ceux de nos lecteurs qui lisent l'anglais l'intéressante brochure de M. Fréd.-A. Freer intitulée : *Mr Gladstone on a future life*. — *The Faith Papers*. Cyrus-E. Brooks, Editor, Malvern Link (Angleterre).

VARIÉTÉ

A propos de la langue de Jésus.

Un théologien allemand M. Meyer, a publié récemment sous le titre : *La langue maternelle de Jésus* [1], une étude renfermant, à côté de remarques faites dès longtemps à propos du texte grec des Evangiles et dans le détail desquelles nous n'entrerons pas ici, des considérations nouvelles de nature à intéresser, croyons-nous, les lecteurs de cette revue.

On sait que l'idiome sémitique connu sous le nom d'araméen, primitivement dialecte des contrées au nord et au nord-est de la Palestine, était peu à peu devenu la langue commerciale et diplomatique de toute l'Asie occidentale. Après la ruine du royaume d'Israël, il fut importé sur le territoire des dix tribus par les colonies qui s'y établirent et qui venaient en partie de la région où on le parlait ; dans le sud du pays, ses progrès furent favorisés par l'invasion babylonienne et par la déportation en Chaldée. Son influence se fait sentir dans la littérature juive à partir des livres de Jérémie et d'Ezéchiel. Il refoule de plus en plus l'hébreu qui cessera bientôt d'être une langue vivante ; au moment du retour de l'exil, il est déjà prédominant et au temps des Maccabées, il l'a complètement supplanté ; c'est ce dont témoignent, sans parler du livre de Daniel, dans le Talmud des prescriptions de droit populaire de cette époque, conservées en araméen, ainsi que des prières et formules litur-

[1] *Jesu Muttersprache.* Das galiläische Aramäisch in seiner Bedeutung für die Erklärung der Reden Jesu und der Evangelien überhaupt. Von Lic. Arnold Meyer, Privatdocenten der Theologie in Bonn. Freiburg i. B. und Leipzig, 1896. XIV et 176 pages.

giques, d'anciennes paroles prophétiques, d'innombrables proverbes et locutions. Un peu plus tard Philon, contemporain de Paul, rapporte que « dans leur langue nationale » les Juifs appellent la pâque *Pascha*, forme araméenne pour l'hébreu *Pèsach*. Il est plus que probable que Josèphe pense aussi à l'araméen quand il parle de son côté de la « langue nationale » de ses compatriotes et dans le Nouveau Testament, Jean V, 2 et Act. XXI, 40, les termes Ἑβραϊστὶ et τῇ Ἑβραΐδι διαλέκτῳ ne s'appliquent pas à l'ancienne langue des Israëlites, mais à celle des Hébreux d'alors, soit des Juifs, distinguée de la langue universelle, le grec[1].

L'araméen fut donc la langue maternelle de Jésus et de ses disciples et celle dans laquelle ils prêchèrent au peuple, qui n'en comprenait pas d'autre, puisqu'à la synagogue des interprètes traduisaient pour lui le texte des livres sacrés. Les Evangiles en font foi : bien qu'écrivant en grec, leurs auteurs, en particulier celui du second, ont reproduit l'intonation primitive de quelques-unes des paroles les plus frappantes du Maître, intonation que les premiers chrétiens avaient sans doute cherché à graver dans leur esprit. On peut même indiquer quel dialecte lui était familier : l'araméen qu'on parlait en Palestine se divisait en dialectes jérusalémite, samaritain et galiléen. La nuit où Jésus fut livré, on reconnut Pierre comme étant de sa suite à sa manière de s'exprimer. Donc le galiléen était le langage de Jésus et de ses disciples[2].

Le texte grec dans lequel ces paroles nous ont été transmises n'est qu'une traduction, laquelle ne peut prétendre au même degré de clarté que l'original. Pour certains mots il semble même y avoir eu plusieurs interprétations divergentes et plus d'une obscurité tient ce fait. Traduction d'ailleurs remarquable, en général bien supérieure à celle des LXX, et précieuse par son littéralisme, par son attachement aux formes

[1] Voir, pour le premier passage, que n'indique pas Meyer, Lightfoot, *Horæ hebraïcæ, ad locum*.

[2] Pour ce dialecte, sous une forme rajeunie, nous possédons une source précieuse dans le Talmud de Jérusalem, écrit à Tibériade aux IIIe et IVe siècles ; ce qu'il donne de langage populaire est du galiléen.

sémitiques qu'il est ainsi plus facile de reconstituer. On a cru que le grec des synoptiques avait été parlé par les premiers chrétiens, qui auraient usé d'un idiome spécial ; c'est là une illusion qui disparaît à la lumière de la linguistique : les sémitismes du Nouveau Testament viennent simplement de l'imitation servile de l'original araméen.

Jésus a employé largement dans sa prédication des proverbes qui nous ont été transmis par la littérature rabbinique sous leur forme primitive : « Si le sel perd sa saveur....» (Matth. V, 13, Marc IX, 50.) — « On vous mesurera avec la mesure dont vous vous serez servis. » (Matth. VJII, 2, Marc IV, 24, Luc VI, 38.) Les mots de la poutre et de la paille, du sénevé comme exemple de ce qu'il y a de plus petit, le commandement de transporter une montagne comme exemple d'une exigence presque impossible à satisfaire, les images de la simplicité ou de la pureté de la colombe et de la prudence du serpent, l'exhortation à chacun de se charger de sa croix : autant de cas où évidemment Jésus s'est servi de tournures populaires, comme d'autre part, il suffit de retraduire en araméen les paroles évangéliques pour résoudre maintes énigmes que présente le texte grec et retrouver la finesse de l'orignial. M. Meyer s'y est essayé et est arrivé aux résultats suivants :

Matth. III, 3. Jean-Baptiste déclare que « de ces pierres Dieu peut susciter des enfants à Abraham. » L'araméen devait porter *abnaya* (pierres) *b'naya* (enfants), jeu de mots effacé dans le texte grec.

Matth. VII, 6. Jésus, si la traduction est exacte, aurait employé le terme *qôd'scha* (choses saintes) ; il a dû dire *q'dascha* (anneau) qui a été mal compris et traduit. Les rabbins comparaient volontiers la Loi à un anneau et ses préceptes particuliers aux perles de cet anneau. Jésus se serait exprimé ainsi : « Ne donnez pas *l'anneau* aux chiens et ne jetez pas vos perles devant les pourceaux. » Nous avons alors le parallélisme des deux membres de la phrase et une pensée plus compréhensible. Dans le texte reçu on ne voit pas ce que les « choses saintes » et les « perles » ont à faire ensemble.

Marc X, 38 (cf Matth. XX, 22) : « Pouvez-vous boire la coupe

que je dois boire ou être baptisés du baptême dont je dois être baptisé ? » La « coupe » et le « baptême » sont dans le même cas. Le parallélisme appellerait un aliment amer, que l'araméen permet de retrouver. En effet l'expression *t'bal*, qu'on a rendu par βαπτίζομαι, s'emploie constamment pour dire tremper un mets dans le vinaigre ou dans la sauce préparée avec des herbes amères. (Cf. Marc XIV, 20 : ὁ ἐμβαπτόμενος μετ' ἐμοῦ..., celui qui met la main avec moi dans le plat.) Elle était si courante qu'elle signifie souvent manger. M. Meyer suppose que Jésus a dit : « Pouvez-vous boire un breuvage aussi amer, manger un mets aussi fortement salé que moi ? »

Luc XVII, 20 se trouve cette parole : « Le royaume de Dieu ne vient pas *de manière à frapper les regards.* » L'expression grecque obscure : μετὰ παρατηρήσεως serait la traduction littérale d'une tournure araméenne signifiant : *en secret.* Ainsi corrigée, la parole de Jésus cadre très bien avec le contexte : « tu ne diras point : Il est ici, ou : Il est là. Car voici, le royaume de Dieu est au milieu de vous. »

L'appellation de « fils de l'homme » par laquelle Jésus se désigne s'explique aussi par l'araméen. Elle est la traduction de *barnasch*, qui signifie simplement « homme » et dans quelques passages ne se rapporterait pas à lui, mais à l'homme en général. Dans d'autres, il emploie la circonlocution usitée *un homme* pour le pronom *je*, il le fait chaque fois qu'il a une opposition en vue : Dieu, les autres êtres, les animaux. Mais il ne songe pas à se poser comme l'homme par excellence. « Le titre spécifique de Jésus ne se trouve pas dans le *bar-nasch*, mais dans ce qui est dit de cet homme, savoir qu'en lui est apparue la grâce miséricordieuse et secourable de Dieu. » A la première catégorie des passages appartient Marc II, 28 (Matth. XII, 8, Luc VI, 5) : « Le *fils de l'homme* est maître même du sabbat, » où ce terme rend la même idée qu'au verset 27 l'*homme*, pour qui le sabbat a été fait. A la seconde appartient Matth. VIII, 20 (Luc IX, 58) : « Les renards ont des tanières et les oiseaux des nids, mais *un homme* (comme moi) n'a pas où reposer sa tête. » Le mot a reçu plus tard, dans la communauté chrétienne en possession des Evangiles grecs, une signification messianique

particulière mise en rapport avec Daniel VII, 13. Il servait à désigner Celui qui, sur la terre, n'était qu'un pauvre « fils d'homme, » mais dont il a été dit qu'il viendrait sur les nuées du ciel. Au reste, dans la tradition évangélique le sens de maintes paroles du Maître, tel que le donnent nos Evangiles, n'est pas resté sans avoir été influencé par les conceptions religieuses de l'Eglise primitive.

Dans la critique du livre de M. Meyer [1], M. Wellhausen a contesté le bien fondé de telle de ses déductions. Celles-ci ne nous en paraissent pas moins infiniment plus judicieuses que celles auxquelles a été amené M. Nestlé par la supposition d'un original *hébreu* à la base des Evangiles [2]. Il est en effet bien plus naturel de les rapprocher d'une tradition araméenne orale dont ils seraient les échos, en général, mais non toujours, fidèles.

Le syriaque, ou araméen oriental, encore qu'il ne nous soit connu qu'à dater du moment où une littérature chrétienne commença à se former par des versions du Nouveau Testament, peut aussi nous aider à retrouver la forme première des pensées de Jésus; car il était très semblable à l'idiôme dont le prophète de Nazareth faisait usage. Quand on lit les Evangiles en syriaque, on s'aperçoit que deux de ses paroles les plus connues reposent sur des allitérations et constituent ainsi des espèces de jeux de mots. Celle relative aux cheveux de notre tête qui sont tous comptés repose sur un rapprochement entre les deux vocables *méné* (cheveu) et *mena* (compter). De même, la comparaison entre les deux débiteurs, dont l'un doit aimer plus que l'autre le créancier qui acquitte à chacun d'eux la dette, repose sur un jeu de mots semblable entre *khâba* (être débiteur) et *khabba* (aimer). Quelques-unes de ces allitérations de Jésus ont passé dans le texte grec. Ainsi Matth. VI, 16, il dit des hypocrites qu'ils « se font *disparaître* le visage, afin qu'ils paraissent jeûner » (ἀφανίζουσι... ὅπως φανῶσι).

Ces dernières remarques ont été faites par Mme Gibson, sœur jumelle et collaboratrice de Mme A. Smith Lewis, dans la tra-

[1] *Göttinger gelehrte Anzeigen*, 1896, p. 266.

[2] Voir la présente Revue, 1896, p. 378. sq.

duction anglaise des Evangiles syriaques découverts par celle-ci au mont Sinaï. Il est à désirer que les études sur la langue de Jésus soient poursuivies ; elles ne manqueront pas d'aboutir à de nouvelles découvertes intéressantes et instructives. En cherchant à dissiper les obscurités du texte des Evangiles et à lui rendre sa couleur originale, elles nous permettent de mieux saisir la pensée du Maître et de mieux admirer la forme poétique dont il l'a revêtue.

H. TRABAUD.

BULLETIN

PHILOSOPHIE

Léon Walras. — Etudes d'économie sociale [1].

Les lecteurs de cette revue ne sont pas sans connaître le nom de M. Walras. Sa notoriété est depuis longtemps établie parmi les spécialistes, et le public ne l'ignore point quoiqu'il entre une nuance de crainte dans le respect que lui inspirent les chiffres, les équations, les courbes mathématiques de l'économie politique pure.

Malgré cet imposant appareil, la science de M. Walras n'est point si rébarbative qu'on le pourrait croire ; il expose avec une clarté parfaite ; jamais il ne se paie de mots, jamais il ne tolère d'équivoques ni de sous-entendus ; on peut le suivre en toute confiance, certain que chez lui, l'élégance du style ne dissimule aucun piège. Et nous tournons la dernière page en constatant que l'on peut être économiste et bien écrire, et même écrire avec éloquence selon les endroits. Nous constatons aussi que l'économie politique peut commander une vue haute et large et donner jour sur les plus graves questions du temps présent. C'est par là tout justement que le récent ouvrage de M. Walras nous intéresse et intéressera, sans doute, le public de notre pays. C'est l'exposé d'une doctrine importante, que l'auteur a enseignée à Lausanne pendant vingt-deux ans, en la mûrissant et en la complétant sans cesse. Espérons que ces études d'économie sociale ne sont pas cependant le testament scientifique de M. Walras. Il a publié antérieure-

[1] *Etudes d'économie sociale* (théorie de la répartition de la richesse sociale), par Léon Walras. — Lausanne, F. Rouge, libraire-éditeur ; Paris, F. Pichon, imprimeur-éditeur, 1896. VIII et 464 pages.

ment des éléments d'économie politique pure, auxquels la présente publication fait une suite naturelle et nécessaire ; si l'état de ses forces lui interdit de composer des ouvrages étendus, nous formons du moins le vœu qu'il lui soit possible de rassembler et de relier par quelques rapides réflexions les autres études qu'il a publiées dans le cours de sa belle carrière scientifique.

« J'ai tenté ici, dit-il, l'établissement de la formule fondamentale de la science sociale... et son application au problème de la répartition de la richesse sociale entre les hommes en société. S'il y a quelques personnes auxquelles les *économie politique historique, psychologie physiologique* et *sociologie biologique* actuellement régnantes n'ont pas donné tout ce qu'elles en attendaient, je les prie de bien vouloir examiner les résultats scientifiques auxquels on peut arriver en partant de la personnalité morale de l'homme, sur le terrain du bon vieux droit naturel, à la seule condition d'exercer un peu sa réflexion et son intelligence. »

Que j'aime ce demi-sourire et cette indulgente ironie d'un homme qui a beaucoup vu, beaucoup lu, beaucoup entendu, et qui laisse courir les jeunes par les sentiers, sachant bien qu'ils reviendront, et qu'en fin de compte la vérité prévaudra. Hé oui, l'on parle beaucoup de psychologie physiologique, mais cette jeune science ne peut rien nous apprendre sur la justice, sur la personnalité morale, sur la liberté, sur aucune des notions fondamentales du droit. On fait abondamment de la sociologie biologique, et tout ce qu'on nous raconte de l'appareil nerveux social, et même de la digestion sociale ne fait que nous donner une plus vive estime pour les esprits clairs, sobres et sûrs, qui refusent de prendre une métaphore pour un fait, et qui parlent comme vous et moi.

Le bon vieux droit naturel, c'est la conception des idéalistes, je veux dire des gens qui croient à la possibilité de donner la formule d'une société idéale. Je ne puis m'empêcher de les regarder comme des poètes ; leur genre de poésie comporte plus de raisons et moins d'images que le lyrisme de Victor Hugo, mais enfin ils cherchent à pousser le regard au delà de toute réalité présente et passée. N'est-il pas vrai que l'idéal demeure chose personnelle, individuelle, et pour m'exprimer solennellement, chose subjective ? Analysons, si vous le voulez bien. Nous sommes unanimes pour célébrer le culte de l'idéal social. Qu'est-ce que cela signifie ? Cela signifie que nous voudrions une société parfaite. Qu'est-ce

encore ? Une société dont l'organisation ne serait entachée d'aucune injustice. Qu'est-ce que la justice et l'injustice dans l'organisation sociale ? Ce qui me semble juste semble injuste à d'autres, et inversement. Mais vous entendez fonder votre conception de l'idéal social sur des données précises et scientifiquement établies. Où les prendrez-vous ?

Il y a trois solutions. Ou bien l'idéal est un sentiment individuel ; ou bien c'est une notion générale, comme une loi scientifique, et tirée des faits par induction ; ou bien c'est une conception à priori que la raison nous fournit d'elle-même. Vous rejetez la première solution. Elle consisterait à dire que notre idéal est la condensation de ce qu'il y a de meilleur en chacun de nous, et qu'il varie d'homme à homme. Il n'en est pas pour cela moins puissant, mais il se modifie constamment. Il agit par la contagion de la personnalité, et la combinaison de ces mille influences détermine sans cesse l'état des mœurs. C'est ainsi que le sentiment public s'oppose aujourd'hui au maintien de la peine de mort, bien que peu de gens soient capables d'invoquer des raisons solides. C'est ainsi qu'on s'est scandalisé du discours du P. Olivier sur les victimes du bazar de charité, quoi qu'il ait été simplement conséquent à la doctrine catholique. Dans cette conception de l'idéal, il faut reconnaître qu'il est chose relative qui, tout à la fois, suit et dirige les hommes, comme le drapeau conduit les soldats qui le portent. Ce qu'il faut étudier dès lors, c'est moins la notion positive de l'idéal que la loi de son évolution, et cette recherche appartient surtout à l'histoire et à la psychologie.

Mais vous cherchez à déterminer un idéal invariable, qui n'ait plus à progresser. Ce n'est plus le drapeau qui marche avec la troupe, c'est l'étoile fixe vers laquelle le navigateur s'oriente. Nous voulons tous la justice. Seulement, les uns disent : nous ne pouvons découvrir ce qui est juste que petit à petit ; vous répondez : nous pouvons le savoir absolument dès aujourd'hui, ce sera la réalisation de l'idéal, l'application qui sera progressive.

Encore importe-t-il de fixer votre conception de l'idéal social. On ne soutiendrait guère que la raison nous la fournit spontanément. La théorie des idées innées n'a plus de partisans, nous savons à n'en plus douter que la fonction de la raison est d'élaborer les données de l'expérience, et nous voyons trop combien les hommes les plus sincères diffèrent d'opinion sur ce qui est juste dans un cas donné. Reste à dire que l'idéal social est une

notion positive que la raison dégage des faits d'expérience. C'est là, si j'ai bien compris, la pensée de M. Walras. Et cela est fort ingénieux. Pourquoi ne ferions-nous pas comme le physicien qui, des phénomènes de la chute des corps, dégage la loi de la pesanteur? Pourquoi? Parce que la loi de la pesanteur est valable pour les corps que nous connaissons, tant qu'ils seront tels que nous les connaisons. Cette loi n'est qu'un fait généralisé. Votre notion de l'idéal social est tout autre chose! Elle est absolue, c'est-à-dire valable dans tous les cas, sauf égard aux difficultés d'ordre purement pratique. Elle doit être définitive et vous la tirez cependant de faits constamment variables. Car enfin l'humanité évolue. Nous avons des sentiments, des points de vue inconnus aux anciens, et la notion même de personnalité qui prend une importance capitale dans votre induction, n'est point pareille dans tous les esprits cultivés, encore moins chez les autres. Qu'on essaie de se représenter la profonde modification que subiraient nos conceptions morales les plus usuelles quand les Hindous et les musulmans déboucheraient sur le champ de l'histoire et que leurs races se mêleraient aux nôtres! Et même en Europe, il y a des gens qui ne voudraient pas de gouvernement, pas d'Etat, et pour qui l'idéal serait de n'en point avoir. En réalité, ce n'est pas de l'observation de l'humanité réelle que vous pourrez induire votre idéal social; vous devez commencer par supposer une humanité idéale, un type de l'humanité; or il est probable que vous ne vous le représentez pas tel que l'imagine Tolstoï, par exemple, qui voudrait que l'on s'abstînt de résister au mal. D'où il suit simplement ceci, que l'analogie n'est qu'apparente entre votre procédé et celui du géomètre qui raisonne sur le cercle parfait, tandis que la réalité ne lui présente que des cercles défectueux. La différence est que l'on s'entend nécessairement sur le cercle parfait et non pas sur l'humanité idéale, dont la notion reste subjective quoi qu'on fasse.

M. Walras aurait sans doute touché ce point, s'il n'avait été pressé d'aborder la matière considérable qui s'offrait à ses recherches. Encore faut-il lui poser cette question comme une difficulté qui embarrasse le lecteur plutôt que comme une objection capitale.

Rien de plus net que la divison générale du livre de M. Walras. Recherche de l'idéal social, réalisation de l'idéal social, telles en sont les deux parties auxquelles se rattachent d'importantes

études sur la propriété et l'impôt. Dans la première partie l'auteur établit ses types, je veux dire sa notion de l'homme, de la société, de l'individu, de l'Etat. Toute la science du monde moral sera tirée de ces définitions par voie de déduction rationnelle. Combien ces vues sont d'une lumineuse simplicité, il suffit pour s'en rendre compte de se reporter aux pages dans lesquelles le savant économiste apprécie l'état actuel de l'économie politique. Il nous y fait voir un chaos de préjugés, d'axiomes incontestables suivant les uns et insoutenables au dire des autres ; de théorie solide il n'en existe pas sur les objets essentiels, la propriété, la famille. On abandonne à l'Etat ce qui devrait être la part de l'individu, à l'individu ce qui devrait être le patrimoine de l'Etat, et l'on va, pour étayer tel principe vicieux, jusqu'à nier l'évidence, lorsqu'on prétend, par exemple, que toute valeur provient du travail. Il y a là quelques brillants passages et un bel exemple d'une discussion impitoyable de rigueur et de précision.

La science sociale repose sur l'étude de l'homme. L'homme présente à l'observation deux caractères distinctifs : l'aptitude à la division du travail, voilà pour le côté physiologique ; la personnalité morale, voilà pour le côté psychologique.

De la division du travail, dépend l'industrie, qui progresse ou décline, enrichit ou appauvrit. L'industriel, en tant qu'industriel, ne s'occupe pas d'autre chose que d'accroître le rendement de son industrie. L'économie politique étudie les conditions de cet accroissement ; les faits et les rapports de cet ordre s'organisent selon le principe de l'utilité ou de l'intérêt. Mais la science sociale traite des faits et des rapports moraux, qui découlent de la personnalité morale de l'homme et dont le principe est le bien, ou la justice. La première de ces deux sciences comprend la théorie de l'agriculture, du commerce, du crédit et de la spéculation, la seconde a pour objet la théorie de la propriété et de l'impôt, de la famille et du gouvernement.

Un problème difficile se pose maintenant, c'est de concilier ces deux sciences et leurs principes. Y a-t-il opposition entre la science économique et la science sociale, entre l'intérêt et la justice ? Dans ce cas, M. Walras le dit éloquemment, c'est à la justice qu'appartient la primauté. Mais il s'efforce de démontrer que cette contradiction n'est pas réelle ; je voudrais citer toute cette discussion ; mais je ne puis que résumer les thèses en laissant de côté ce qu'il y a de plus intéressant, l'argumentation serrée et

lucide, la déduction ferme, illustrée d'exemples frappants. La division du travail, fait premier sur lequel se fonde toute l'industrie, appelle la personnalité morale ; car l'homme ne produit qu'indirectement ce qui lui est nécessaire. Les échanges qui lui apportent les objets de consommation ne peuvent être l'effet d'une impulsion instinctive ; ils impliquent le choix, le calcul et la volonté libre. Ainsi l'économie politique appelle rigoureusement l'économie sociale. Examinant alors dans leur ensemble les grands faits humains, M. Walras vérifie leur caractère moral et leur caractère économique. Il explique ainsi le domaine de l'homme sur les choses, le droit de propriété, les droits et les devoirs familiaux, l'institution des pouvoirs de l'Etat, et de plus le développement de la science et de l'art. La démonstration pourrait être moins resserrée, sur ces deux derniers points. N'est-ce pas un bel éloge que de désirer chez un auteur plus de développements sans avoir jamais à lui reprocher des longueurs? Les plus nobles sentiments, l'amour sympathique (charité) et esthétique (sentiment du beau), comme la science et le langage, proviennent de la division du travail et de la personnalité morale. Ainsi apparaît un monde supérieur à celui des nécessités matérielles, où se retrempe l'espérance des hommes, où l'esprit se fortifie pour la lutte quotidienne.

Donc les faits économiques et les faits moraux, distincts, mais concordants, sont également réels, également importants. Il est faux de dire que l'iniquité soit avantageuse à la société. « Le jour où trois hommes durent vivre ensemble sur un coin écarté du globe, deux d'entre eux s'entendirent pour asservir le troisième. Peut-être eurent-ils conscience de braver ainsi la justice ; pour sûr ils crurent au moins l'immoler à l'intérêt. Calcul trompeur ! Crime inutile ! Le même attentat qui, dans l'esclave, détruisait la personne morale, y détruisait en même temps le travailleur.... »

Voilà qui est aujourd'hui chose jugée. Mais prenant avantage de notre acquiescement, l'auteur rapproche le prolétariat du servage et de l'esclavage. Et il ajoute : « Précisément je suis et me dis démocrate-socialiste en ceci que je vois dans l'esclavage, dans le servage et dans le prolétariat trois phases empiriques d'une seule et unique question : celle de la propriété et de l'impôt ou de la répartition de la richesse sociale entre les hommes en société. »

On le voit, il s'agit de chercher quel est dans tous les cas le rapport de l'intérêt et de la justice, avec la conviction que leur

rapport normal ne saurait être la subordination de l'un à l'autre. Quels sont dans tous ces cas les éléments en présence ? Il y en a quatre : l'individu, l'Etat, les positions personnelles et particulières et les conditions sociales générales. En effet, nous avons reconnu deux principes de l'activité humaine : l'intérêt, c'est-à-dire l'accroissement du bien être, la justice, c'est-à-dire le développement de la personnalité morale. Mais l'homme est fait pour vivre en société ; c'est dans et pour la vie sociale qu'il faut calculer le jeu de ces deux principes. La société est un fait naturel et nécessaire ; l'individualisme absolu ne tient pas devant les faits ; l'homme ne devient personne morale que grâce à la société. Dès lors, le problème que nous venons de définir se transforme, ou plutôt il se pose en d'autres termes et plus clairement. C'est le problème de l'ordre et de la justice. Pour accroître leur bien-être et développer leur personnalité, quand est-ce que les hommes doivent agir isolément, et quand doivent-ils agir collectivement ? Quand doivent-ils profiter individuellement, et quand doivent-il profiter collectivement des efforts faits en vue de l'accomplissement de leur destinée ?

La réponse paraît fort aisée : il appartient à l'individu d'améliorer sa situation personnelle ; il appartient à la collectivité d'établir et d'améliorer les conditions sociales générales.

A vrai dire, le départ ne se fera peut-être pas de lui-même. Qu'est-ce qui est position personnelle, qu'est-ce qui est condition générale ? Nous admettrons bien, par exemple, que l'instruction primaire est une condition indispensable du progrès général ; nous l'avons rendue obligatoire et gratuite ; mais les études supérieures que le futur avocat ou le futur médecin poursuivent dans le but d'embrasser une profession lucrative, sous quelle rubrique les classera-t-on ? Admettons, au surplus, que cette difficulté est d'ordre purement pratique et ne touche point les principes. La solution proposée est celle du problème si discuté et si obscur de l'autorité et de la liberté. Celui de la justice se résoudra de la même manière. Les hommes doivent jouir individuellement de leur position personnelle et particulière, et collectivement des conditions sociales générales.

M. Walras résume ses conclusions en cette phrase : « recherche, obtention et conservation par l'individu et au profit de l'individu, des positions personnelles et particulières ; établissement, maintien et amélioration par l'Etat et au profit de l'Etat, des condi-

tions sociales générales. » Et en celle-ci : « Liberté de l'individu, autorité de l'Etat ; égalité des conditions, inégalité des positions. » Ce principe permet une conciliation féconde du socialisme et du libéralisme, l'un ayant raison en science et l'autre en politique ; de l'utilitarisme qui est la loi de l'industrie, et du moralisme qui est la règle des mœurs ; du communisme et de l'individualisme enfin.

Tout ce qui précède montre assez que M. Walras ne considère point, avec certains auteurs contemporains, que la question sociale se réduit en dernière analyse à une question morale. Il y a lieu, d'après lui, de mettre à l'étude l'organisation économique de la société, pour déterminer soit les conditions de la production la plus abondante possible, soit celles d'une répartition plus équitable de la richesse sociale. Le titre même de cet ouvrage fait entendre que M. Walras traitera surtout de ce second point. Le droit de propriété est fondé sur le droit de l'homme à se posséder lui-même, en sa qualité de personne morale, et par conséquent à disposer de son travail et des biens acquis en échange de son travail. Or les biens qui constituent la richesse sociale peuvent être classés en sept catégories ; savoir, trois espèces de capitaux : la terre, les facultés personnelles et les capitaux artificiels ; trois espèces de services ou de revenus : la rente de la terre, les travaux, les profits des capitaux artificiels ; enfin, les produits. Toutes ces espèces de propriétés se ramènent à deux, celle de la terre et celle des facultés personnelles. En ce qui concerne les facultés personnelles, il est juste que chacun jouisse sans restriction du fruit de son activité ; les capitaux mobiliers et les salaires ne devraient pas être frappés d'un impôt. C'est là que s'applique le principe de l'inégalité des positions. Il en est autrement de l'appropriation individuelle de la terre, laquelle n'étant point le produit de l'activité humaine, appartient également à toutes les personnes, en vertu du principe de l'égalité des conditions. C'est donc l'Etat qui devrait posséder la terre, et avec elle la rente foncière, ainsi que les fermages, les produits, les revenus consommables. Devenu propriétaire du sol, l'Etat aurait par là sa fortune personnelle, dont il vivrait sans demander à l'impôt aucune ressource.

Théorie séduisante par sa simplicité et par toutes les apparences de la justice, mais qui se heurterait peut-être, dans la pratique, à de graves difficultés. Il est possible que l'agriculture ne

perdît rien à ce nouveau régime, qui favoriserait la culture intensive, à la condition que l'Etat fût aussi bon administrateur que les particuliers, et qu'il n'obéît à d'autres considérations qu'à celles de l'intérêt de la production quand il affermerait la terre. Mais n'y aurait-il pas un danger sérieux à délivrer les gouvernements du souci de faire voter les impôts et du danger de se les voir refuser ? N'est-ce point le meilleur frein et un frein quelquefois nécessaire ? L'histoire n'est-elle pas singulièrement instructive à cet égard ?

Quoi qu'il en soit, les gouvernements seraient obligés de proportionner les dépenses aux revenus du patrimoine national. Le socialisme de M. Walras va jusque-là et pas plus loin. Il fait une critique serrée du collectivisme marxiste dont la double erreur est de croire que toute valeur provient du travail et que l'on peut apprécier tous les travaux selon une commune mesure en les ramenant à une sorte de type unique.

Ce n'est point, prenons-y garde, la spoliation des propriétaires actuels de la terre qu'on nous propose. Ce serait une opération gigantesque de rachat, au juste prix. Même dans ces conditions, l'Etat n'y perdrait rien, si l'on considère qu'il peut calculer, spéculer à plus longue échéance qu'un particulier. L'impôt subsisterait un certain temps. Mais le taux de progression de la rente des terres s'accroît régulièrement, dans une société bien organisée, de telle façon que l'amortissement se ferait sans peine, après quelque temps, et s'achèverait assez promptement. L'état social idéal serait alors constitué selon la justice et selon l'intérêt.

Il est malaisé de résumer et de resserrer en quelques pages la substance d'un ouvrage si hardi, si nourri, si riche en idées générales et en considérations originales, et la meilleure conclusion de cette étude sera de renvoyer ceux qu'elle peut avoir intéressés à la pleine source, au livre même. On y trouvera l'érudition et la sobriété, le goût et la profondeur, l'union de qualités rares de dialecticien, de moraliste, de sociologue et d'économiste. M. Walras nous permettra de le féliciter et de le remercier de son œuvre, non seulement parce qu'elle complète ses publications précédentes, mais encore parce qu'en ajoutant à sa notoriété, elle honore l'université de Lausanne où il a combattu si longtemps pour ses principes et à laquelle son nom demeure étroitement attaché.

MAURICE MILLIOUD.

REVUES

Revue internationale de théologie

Octobre-décembre 1896.

Langen : Les deux glaives (all.). — *E. Michaud :* L'ancienne et la nouvelle Eglise en Occident au IXe siècle (*fin*). — *A. Kiréeff :* L'archiprêtre Joseph Wassilieff, 1819-1887 (all.). — *Le même :* Lord Halifax et la chrétienté (angl.) — *Prof. X :* Léon XIII au sujet de l'unité de l'Eglise (all.). — *L'abbé ** :* L'Eglise romaine jugée par un de ses prêtres (*fin*). — *Le P. A. Figueiredo :* La profession de foi de Pie IV. — *F. Lauchert :* Reinkens comme théologien et historien (*fin*). — *E. Michaud :* Réponses à quelques objections. — Variétés. — Correspondance : Les Stundistes, par *A. Kiréeff* (all.) — Bibliographie. — Table des matières.

Janvier-mars 1897.

Mémoire de la Commission instituée à Rotterdam au sujet du Rapport de la Commission pétersbourgeoise au S. Synode concernant l'union des églises paléocatholiques de l'Occident avec les Eglises orthodoxes d'Orient (all.) — *Kyriakos :* L'Eglise grecque tient le milieu entre les Eglises romaine et protestante (all.). — *Langen :* L'éthique papale (all.) — *E. Michaud :* Jésus-Christ dans les sacrements. — *Le même :* La fin de Clément XI et le commencement du pontificat d'Innocent XIII (1721), d'après des documents diplomatiques inédits. — *Howard :* Une manière de voir anglaise de la question du « Filioque » (angl.). — *J.-J. Lias :* Les 39 articles de l'Eglise anglicane (angl.) — *Watterich :* Les adversaires de mon écrit sur le moment de la consécration (all.) — Un article du « Messager de l'Eglise » (Russie) sur l'union des anciens-catholiques et des orientaux. — *Ostrooumoff :* Lettres sur l'orthodoxie. — *Papkoff :* Les confréries religieuses dans l'ancienne Russie (*suite*). — *Green-Armitage :* Le développement du papalisme (angl.). — Correspondances, par *E. Michaud.* — Bibliographie théologique par *E. Michaud* et *F. Lauchert.* — Chronique.

Avril-juin.

Deuxième article du « Messager de Russie. » — *E. Herzog :* Priscillien (all.). — *J. Langen :* Etudes sur l'histoire de la civilisation chrétienne, I, (all.). — *E. Michaud :* Les difficultés de l'union entre les Eglises chrétiennes. — *Le même :* La fin de Clément XI, etc., (*fin*). — *Nippold :* Le droit et le devoir des universités d'aujourd'hui de célébrer le quatrième centenaire de Mélan-

thon (all.). — *A. Chrétien:* Le christianisme de Lamennais d'après ses écrits de 1834 à sa mort, I. — *F. Lauchert:* Fr. Ant. Staudenmaier, I, (all.). — Variétés. — Correspondances, par *F.-F.* et le chancelier *Lias.* — Bibliographie théologique.

Zeitschrift für Kirchengeschichte

XVIIe vol. Quatrième livraison.

Schulz: Pierre de Murrhone, pape sous le nom de Célestin V (*fin*). — *Von der Goltz*: Etudes bibliographiques sur l'histoire des plus anciennes éditions du Petit catéchisme de Luther. — Renseignements divers sur des publications françaises, italiennes, espagnoles, MM. *Wilkens, Hubert*, etc.; sur l'Eglise grecque, l'Eglise des premiers siècles, celles du moyen-âge, MM. *Meyer, Arnold, Preuschen, Ficker*, etc.

XVIIIe vol., première livraison.

Freystedt: Etudes sur la vie et la doctrine de Gottschalk, I. — *Nitzsch:* Une conjecture confirmée. Contribution historique à la doctrine de la conscience. — *Bauch:* Carlstadt comme scolastique. — *Seebass:* De la soi-disant Regula cœnobialis Columbani et des adjonctions au Pénitentiel de Columba. — *Bauch:* Melanchthoniana. — *Tschackert:* Manuscrits inédits de Mélanchthon aux archives de la ville de Göttingen. — *Jürges:* un autographe de Mélanchthon sur la notion de l'Eglise. — *Friedensburg:* Contributions à la correspondance des savants catholiques d'Allemagne dans le siècle de la Réformation. — *Knod:* Une matricule des juristes de Bologne. — *Clemen:* Pour servir à l'histoire du socinianisme. — *Pape:* Bibliographie de la littérature relative à l'histoire ecclésiastique, du 1er octobre 1896 au 1er janvier 1897. Première moitié.

Deutsch-evangelische Blætter.

Principaux articles de l'année 1896. Les chiffres romains désignent les livraisons mensuelles.

Etudes bibliques. — *Brandt:* Le déluge, selon l'hypothèse de F. von Schwarz. III. — *Paul:* Les migrations d'Abraham. VI. *Beyschlag:* Jésus et l'Ancien Testament. VII. — *Horn:* L'idéal chrétien de la vie d'après l'Ecriture sainte. VII.

Histoire religieuse. — *Paul:* Le druidisme. III. — *Asmussen:* L'historien Josèphe et le christianisme. III. — *Gerlach:* Eglise d'état et Etat de l'Eglise. II. — *Haller:* A l'occasion du huitième centenaire des Croisades. V. — *Hartmann*: L'empire de Djenguis-Khan et le christianisme. IV. V. — *Hillmann:* Un exemple de la

coupe donnée aux laïques antérieurement à la Réformation, (à Wesel, au XVe siècle). X. — *Lang:* Luther et Calvin. V. —*Heine :* Les pamphlets du siècle de la Réformation. VII. — *Stölten :* Gustave-Adolphe et son temps d'après des poésies de Paul Flemming. VI. — Documents relatifs à l'histoire de l'Eglise nationale de Prusse en 1847-1849. I. II.

Biographies. — *Förster* : Un philosophe sur le trône des Césars (Julien l'apostat). XI. — *Hasenclever:* Vittoria Colonna, son développement religieux. I. — *Jüngst:* Spener, son influence sur la culture scientifique en Allemagne. XII. — *Amara Pellegrina*: Le cardinal Manning, d'après la biographie de Purcell. IX. — *Zirngiebt :* A la mémoire de l'évêque vieux-catholique Reinkens.

Littérature et beaux-arts. — *Wächtler*: La vie de Jésus et ses représentations par la peinture. VI. — *Bärwinkel :* Gustave Freytag et son roman « Doit et avoir. » IV. — *Günther :* Hermann Oeser comme caractère littéraire. VII. — *Fey* : Le « Roi Henri » de Wildenbruch. IX.

Etudes religieuses et morales. — *Hülsmann:* Comment nous devenons chrétiens. III. — *Clasen :* La vie du Christ historique, fondement de la foi. VIII. — *Traub:* Ecriture et tradition. XI. — *Pahnke ;* L'idéalisme sans religion. II. — *Zart :* Pour servir à la réfutation du matérialisme. IV. — *Martius :* Le chrétien et le luxe. IX, X.

Théologie pratique. — *König:* L'imagination, son rôle dans le culte, l'art ecclésiastique et l'instruction religieuse. III. — *Terlinden :* Coup d'œil sur la médecine pastorale romaine. I.

Actualités. — *Beyschlag* : Le protestantisme et l'école populaire (en Allemagne). X. — *Lessing:* Le mouvement évangélique en Italie. X. — *Le même :* Le catholicisme national en Italie. XII. — *Bacmeister :* Evolution sociale, d'après Benj. Kidd. II. — Le baron de Stumm et les pasteurs du bassin de la Saar. IX. — *Lorenz :* Jésus le Sauveur des ouvriers. XII. — *Beyschlag :* L'Arménie et l'Europe du Dr Lepsius, XI.

Dans chaque livraison, une « chronique ecclésiastique » du rédacteur, *Willibald Beyschlag.*

Zeitschrift des deutschen Palæstina-Vereins

XIXe vol., première livraison, (1896).

M. Blankenkorn : Origine et histoire de la Mer Morte (avec 4 planches et 8 illustrations). — Notes supplémentaires diverses par *H. Guthe* et *R. Röhricht.* — Bulletin par *A. Socin.*

Deuxième livraison.

Lydia Einsler : Proverbes arabes. *R. Röhricht :* Le voyage de Jérusalem de Christian Perband (1614-1616). — *Max van Berchem :* Inscriptions arabes de Syrie, (planche). — *J. V. Prasek :* Un pélerin bohème en Palestine au XVe siècle. — *C. Schick :* Le chiffre de la population du district de Jérusalem. — *H. Guthe :* Catalogue des livres sur la Palestine parus en 1895.

Troisième livraison.

B. von Hitrowo : Mémoire concernant la nécessité de faire de nouvelles reproductions phototypiques des ruines de Palestine et Syrie. — *La rédaction :* Rectifications relatives à la carte des environs immédiats de Jérusalem, vol. XVIII, planche 4. — *C. Schick* et *J. Benzinger :* Listes des noms et éclaircissements se rapportant à la carte des alentours de Jérusalem par C. Schick (avec planche). — *A. Schlatter :* Renseignements topographiques résultant de l'édition critique des écrits de Josèphe par Niese.

XXe vol., Première livraison, 1897.

R. Sachsse : Contribution à la connaissance chimique des minéraux, des roches et des eaux de la Palestine. — *C. Mommert :* L'église du Saint-Sépulcre de l'abbé Modeste (VIIe siècle), d'après Arculfe (avec 5 vues dans le texte). — *R. Röhricht :* L'itinéraire de Jean de Schauwenburgh, franciscain de Münster (1645-1648). — Bulletin. — *La rédaction :* La carte en mosaïque de Mâdebâ.

Revue philosophique

Janvier 1897.

G. Tarde : L'idée d'opposition. — *A. Naville :* Economique et morale.— *B. Bourdon :* Expériences sur la perception visuelle de la profondeur. — Revue critique. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Livres nouveaux.

Février.

P. Janet : L'influence somnambulique et le besoin de direction. — *Parodi :* L'idéalisme scientifique : M. Durand de Gros. — *G. Tarde :* L'idée d'opposition. (Fin.) — *L. Dauriac :* Idéalisme et positivisme d'après M. Fouillée. — Analyses, comptes rendus, revue des périodiques.

Mars.

F. Pillon : La philosophie de Secrétan. I. Métaphysique et Théodicée. — *Weber :* Le principe de non contradiction comme principe dialectique. — *Parodi :* L'idéalisme scientifique : M. Durand de Gros. (Fin.) — Revue critique : L'infini mathématique d'après M. Couturat, par *G. Milhaud.* — Analyses et comptes rendus. — Notes et documents. — Livres nouveaux.

Avril.

F. Le Dantec : Pourquoi l'on devient vieux. (Premier article.)— *F. Pillon :* La philosophie de Secrétan. II. Morale. — *J. Soury :* La thermométrie cérébrale. — *L. Dugas :* Le sommeil et la cérébration inconsciente. — *A. Fouillée :* Comte et Kant. — Analyses, comptes rendus, revue des périodiques étrangers.

Mai.

Mourey : La notion mathématique de quantité.— *F. Le Dantec :* Pourquoi l'on devient vieux. (Fin.) — *J. Philippe :* Sur les transformations de nos images mentales.— *Ch. Féré :* Les perversions sexuelles chez les animaux.— Notes et discussions : La liaison causale des émotions et de la circulation sanguine périphérique, par *F. Paar.*— La rapidité de la pensée dans le rêve, par *Clavière.* — La vision centrale et l'esthétique, par *Ch. Pekar.* — Le mouvement pédagogique. Revue générale, par *E. Blum.* — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Livres nouveaux.

Juin.

Maldidier : Le hasard. — *F. Pillon :* La philosophie de Secrétan. III. Observations historiques et critiques. — Notes et documents : Recherches expérimentales sur l'excitation et la dépression. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Livres nouveaux.

Contemporary Review

Décembre 1896.

Elisée Reclus : Le progrès de l'humanité. — Pape et anglicans : 1. *Rev. Lacey :* La bulle papale. — 2. *Catholicus :* Politique de la bulle.

Janvier 1897.

A.-H. Sayce : Découvertes récentes à Babylone.

Février.

Lidgett : Le paupérisme et la loi des pauvres.

LE CHEMIN QUI MÈNE A JÉSUS-CHRIST [1]

PAR

A. QUIÉVREUX

pasteur à Lille.

Le programme de ces conférences donne comme titre à notre étude biblique de ce matin : « Le chemin qui mène à Jésus-Christ. » Je regrette que ce programme n'ait pas ajouté à ce titre l'indication du passage que je me proposais d'étudier avec vous; car cette indication vous aurait dit à l'avance, d'une manière plus précise, quel allait être réellement le sujet de notre étude. Ce passage est la seconde partie du chapitre septième de l'épître aux Romains, à partir du verset 7. J'y ajoute les deux premiers versets du chapitre huitième, bien qu'ils commencent un autre sujet; mais il m'a paru nécessaire de les citer, parce qu'ils sont comme l'aboutissement de la grande vérité religieuse, que l'apôtre a voulu développer, et ils la mettent en pleine lumière.

Je commence par lire notre texte dans la traduction que j'en ai faite, aussi précise que je l'ai pu.

« Que dirons-nous donc? Que la loi, c'est le péché? Non certes. Mais je n'ai connu le péché que par la loi. Je n'aurais point connu la convoitise, si la loi ne disait : Tu ne convoiteras point. Mais alors le péché, prenant essor sous l'aiguillon du

[1] Etude biblique lue à la Conférence des étudiants chrétiens à Versailles, le 7 juin 1897.

commandement[1], a produit en moi toutes sortes de convoitises. Car sans la loi le péché est mort.

» Pour moi je vivais, lorsque jadis j'étais sans loi. Mais le commandement survenant, le péché a pris vie et moi je suis mort. Et ainsi il s'est trouvé que le commandement, dont le but était la vie, a produit la mort; car le péché, ayant pris essor sous l'aiguillon du commandement, m'a séduit et m'a tué par le commandement même.

» La loi est donc sainte et le commandement est saint, juste et bon. Ce qui est saint est-il donc devenu ma mort? Non certes; mais c'est le péché, afin qu'il apparaisse bien comme péché en me donnant la mort par ce qui est bon, afin que sous l'aiguillon du commandement le péché devienne pécheur jusqu'à l'excès.

» Nous savons en effet que la loi est spirituelle; mais moi je suis charnel, vendu au péché. Je ne sais même point ce que je fais; car ce que je veux, ce n'est point ce que je fais; mais ce que je hais, voilà ce que je fais. Si je ne fais point ce que je veux, je confesse donc que la loi est bonne. Et dès lors ce n'est plus moi qui le fais, mais c'est le péché qui habite en moi.

» Je sais qu'en moi, c'est-à-dire dans ma chair, n'habite pas le bien. Il y a en moi la volonté, mais non la puissance de faire le bien. Car je ne fais pas le bien que je veux, mais je fais le mal que je ne veux pas. Mais si ce que je veux, ce n'est pas ce que je fais, ce n'est donc plus moi qui le fais, mais c'est le péché qui habite en moi.

» Je trouve donc en moi cette loi : tandis que je veux faire le bien, le mal est attaché à moi. Dans mon être intérieur, j'adhère avec joie à la loi de Dieu ; mais je vois une autre loi dans mes membres, qui combat contre la loi de ma raison et qui me rend esclave sous la loi du péché, qui est dans mes membres.

[1] Cette expression de notre traduction est empruntée à M. Sabatier (*L'apôtre Paul*, 3e éd., p. 385). Elle nous a paru la plus énergique et la plus exacte. L'apôtre ne veut point dire que le commandement soit la cause du péché ; mais le péché étant là, le commandement, malgré sa sainteté ou plutôt à cause même de sa sainteté, l'a excité et lui a fait produire tous ses effets.

Misérable que je suis ! Qui me délivrera de ce corps de mort ? Grâces soient rendues à Dieu par Jésus-Christ, notre Seigneur !

» Je suis donc[1] par ma raison soumis à la loi de Dieu et par ma chair soumis à la loi du péché. Et il n'y a donc plus maintenant de condamnation pour ceux qui sont en Jésus-Christ, parce que la loi de l'esprit de vie, qui est en Jésus-Christ, m'a affranchi de la loi du péché et de la mort.... »

Je regrettais tout à l'heure que le programme de ces conférences n'ait pas complété le titre de notre étude par l'indication de ce passage. Il y a en effet plusieurs chemins qui mènent à Jésus-Christ. Si nous demandions à un certain nombre de chrétiens comment ils sont devenus des disciples de Jésus-Christ, nous obtiendrions sans doute des réponses bien diverses. Mais quel que soit leur point de départ, tous ces chemins aboutissent, si je puis ainsi dire, à un dernier défilé, défilé étroit et sombre, par lequel doivent passer tous les vrais chrétiens : c'est l'angoisse morale d'une âme qui, quelle que soit la manière dont elle ait été réveillée, a aperçu ce qu'elle doit être, a vu l'idéal qu'elle doit réaliser et a constaté son impuissance, et que le désespoir même de cette impuissance jette enfin aux pieds de Jésus-Christ. C'est ce dernier défilé que saint Paul décrit dans ce passage et que nous allons examiner ensemble.

Un mot d'introduction encore. Il est bien entendu que ce que nous allons faire, ce n'est pas une étude théologique, mais une étude religieuse. Je veux dire ceci : je ne m'attarderai pas aux questions de critique exégétique que soulève ce passage. Ce n'est point que je les méprise ; je les ai étudiées très consciencieusement afin de me faire une opinion personnelle. Mais ce que nous cherchons dans ces conférences, ce n'est point seulement à nous instruire, c'est à saisir une lumière qui soit notre guide dans nos propres ténèbres, une puissance spirituelle qui nous soutienne dans nos faiblesses. C'est cette

[1] Ici commence, à notre sens, le nouveau paragraphe par deux phrases qui débutent toutes deux par la particule *donc*. La première est le résumé de l'état douloureux décrit par l'apôtre dans les versets 7 à 24 ; la seconde est la conclusion et le développement du cri de délivrance du verset 25.

lumière et cette puissance que je voudrais trouver avec vous.

Nos professeurs nous répétaient autrefois que saint Paul est un logicien et un grand constructeur de systèmes. Cela est vrai ; mais ce qui fait son originalité et sa puissance, c'est qu'il ne construit pas avec des idées abstraites, il construit avec son expérience religieuse, avec de la vie. Néanmoins pour comprendre n'importe quelle partie de sa construction, il faut tout d'abord en saisir le fondement. Or le fondement du passage que nous étudions est une affirmation qui est l'un des points fondamentaux de toute sa doctrine et qu'il formule lui-même en ces termes : La loi n'a point comme but de nous justifier devant Dieu mais au contraire de nous condamner [1]. Et cette affirmation, nous le verrons tout à l'heure, n'est pas une pensée abstraite, une simple thèse de philosophie, elle est le résultat d'une expérience de l'apôtre et de son expérience la plus douloureuse.

Je m'empresse d'abord d'indiquer ce qu'il faut entendre par ce mot : *la loi*. Ce que Paul, avant sa conversion, quand il était encore juif, nomme la loi, c'est évidemment la loi de Dieu, telle qu'elle apparaît dans le Décalogue, dans le Pentateuque et, d'une manière générale, dans tout l'Ancien Testament. Mais pour un Juif fidèle et pieux, cette loi de l'Ancien Testament est la plus haute forme de la loi morale, ou plutôt c'est la loi morale elle-même. Et c'est bien dans ce sens-là que saint Paul l'entend dans notre passage. Il a même soin d'indiquer que la loi intérieure, que les païens trouvent dans leur conscience, joue le même rôle dans leur âme et dans leur vie que la loi de Dieu dans l'âme et dans la vie du Juif [2]. Et par conséquent la pensée de l'apôtre nous apparaît clairement : c'est la loi morale, la loi du devoir, telle que les incrédules la trouvent dans leur conscience, telle que nous, chrétiens, nous la trouvons actuellement dans l'Evangile sous sa forme la plus sublime, c'est cette loi morale elle-même qui, suivant les expressions de l'apôtre, a comme but direct non point de nous sauver mais de nous condamner. Et si, pour plus de clarté,

[1] Cf. Rom. III, 20 ; XI, 32 ; Gal. III, 19, 22.

[2] Rom. II, 14, 15.

nous traduisons ces expressions en langage actuel, voici sans doute ce qu'elles signifient. La loi n'a point comme but de nous perfectionner peu à peu et de nous amener par un développement normal et sans crise à la sainteté et à la paix de la conscience et, par là, au salut éternel. Croire que la loi morale, même la loi de l'Evangile, puisse jouer ce rôle dans notre vie, c'est une chimère et un vain rêve. Ce n'est point ce qui se passe dans la réalité et ce n'est point non plus ce à quoi Dieu l'a destinée. Elle a comme but, au contraire, de nous faire sentir notre misère et notre impuissance, de nous amener à désespérer de nous-mêmes et, par ce désespoir, de nous jeter aux pieds de Jésus.

C'est là une pensée tellement étrange qu'elle faisait bondir d'indignation les pharisiens du temps de saint Paul et depuis ce temps, en dehors des chrétiens évangéliques, ni les philosophes, ni les théologiens ne paraissent même plus l'avoir comprise. « C'était, dit M. Sabatier[1], la partie la plus scandaleuse de la doctrine de l'apôtre pour les Juifs de son temps et elle ne l'est guère moins pour les honnêtes gens du nôtre. » Je le répète, il semble en vérité qu'ils ne la comprennent même pas, car ils ne l'examinent ni pour y adhérer, ni pour la réfuter. La seule question qu'ils soulèvent au sujet de la loi morale dans ses rapports avec la religion est celle de la morale indépendante. La loi morale nous a-t-elle été donnée du dehors par une révélation de Dieu, ou jaillit-elle du dedans, de la conscience humaine ? Telle est pour eux la seule question. Mais ils ne doutent pas un seul instant qu'en tous cas cette loi n'ait son but en elle-même ; elle est la lumière qui a été donnée aux hommes soit par le Dieu intérieur, soit par le Dieu extérieur, et les hommes n'ont autre chose à faire qu'à marcher à cette lumière. Ils semblent persuadés qu'il suffit à l'homme de connaître le bien et de l'aimer pour l'accomplir et que, par conséquent, ceux qui veulent le rendre meilleur n'ont qu'à lui montrer le bien et à le lui faire admirer et aimer. C'est là la pensée qui inspire aujourd'hui encore des hommes dignes de tout

[1] *L'apôtre Paul*, 3e éd., p. 387.

notre respect, comme les nobles et courageux esprits qui se sont associés dans la Ligue pour l'action morale; et c'est là aussi l'erreur capitale qui bien souvent paralyse et rend impuissante leur action.

Ce qui est plus étonnant, c'est qu'il y ait des chrétiens, et même des chrétiens évangéliques, qui tombent dans la même erreur. Ce qui les distingue des non-croyants dont nous venons de parler, c'est que pour eux ils cherchent la loi morale non point dans leur conscience mais dans l'Evangile, ils l'a contemplent en Jésus-Christ et ils sont persuadés qu'elle est une révélation de Dieu. Mais ils s'absorbent dans cette contemplation et on les entend répéter que la morale de Jésus est le couronnement de l'Evangile, qu'elle est l'essentiel dans la religion chrétienne et que le reste n'importe point. Et ils ne voient pas que, sans ce qu'ils appellent le reste, cette morale de Jésus n'est plus qu'un beau rêve, qui est apparu un jour à l'humanité, mais qu'elle ne pourra jamais réaliser. Ils me rappellent ces catéchumènes que j'interrogeais la semaine dernière et à qui je demandais : « Que faut-il que nous fassions pour être sauvés? » Et ceux-ci, tout imprégnés encore, malgré notre enseignement, de l'idée courante que nous combattons, me répondaient : « Il faut que nous accomplissions fidèlement la loi de Dieu. » Je me contentais de leur demander : « Eh bien! l'avez-vous fait? » Etonnés de cette question personnelle, ils réfléchirent un instant et me répondirent pourtant : « Non, nous ne l'avons pas fait. » Et je leur répondis à mon tour: « Alors, mes chers amis, s'il en est ainsi, vous êtes donc perdus. »

Autrement vraie et profonde est la pensée de saint Paul. Non, la loi morale n'est pas le couronnement du christianisme, ou plutôt elle ne devient son couronnement qu'après la conversion; mais tout d'abord et avant tout elle est le chemin qui mène à Jésus. Elle n'a point comme but d'amener l'homme à la perfection; car, dans l'état actuel de l'humanité, Dieu savait qu'elle ne pouvait pas atteindre ce but; elle a comme but de lui faire constater combien il est mauvais. « Personne ne sera justifié devant Dieu par les œuvres de la loi, dit

l'apôtre en son puissant langage ; car c'est par la loi que vient la connaissance du péché[1]. »

Mais saint Paul va même plus loin. Non seulement la loi morale n'a point comme but de conduire l'homme vers la perfection, mais dans l'état actuel de l'humanité elle multiplie ses mauvaises actions. Cela ne veut point dire qu'elle le rende plus mauvais, mais elle augmente la culpabilité et le nombre de ses péchés. « La loi, dit encore saint Paul dans l'un des passages de l'épître aux Romains qui sont à la base de celui que nous étudions, la loi est intervenue pour faire abonder le péché[2]. » Et voici ce que cela signifie dans notre langage actuel. Le développement de la conscience morale, en exigeant de nous une plus grande justice, nous montre mieux combien nous en sommes éloignés, et en nous proposant un plus haut idéal, nous fait mieux sentir combien nous sommes incapables de l'atteindre. Mais plus encore ! Ce développement de la conscience morale, en élevant devant nos instincts et nos passions la barrière de ses défenses, excite ces instincts à les transgresser et finit par produire en nous une perversion plus subtile et plus grande. Il fait abonder le péché. Il suffit de réfléchir un peu profondément pour constater combien cela est vrai. On a examiné souvent cette question : sommes-nous meilleurs ou plus mauvais que nos ancêtres ? Et on lui a donné les réponses les plus contradictoires. Les uns ont fait remarquer combien quelques-unes de nos conceptions morales sont plus délicates et combien notre idéal est plus élevé ; et les autres ont répondu en nous faisant remarquer de leur côté que nos actions ne valent pas mieux et que notre dépravation est peut-être plus grande. Les uns et les autres ont raison. Sans doute l'idéal moral est en progrès, mais ce progrès n'est pas un progrès de la moralité réelle. Au contraire, l'idéal moral supérieur nous fait mieux sentir la profondeur de notre misère et de notre corruption et ce sentiment amène cette forme particulière de la dépravation qui a été si tragiquement décrite par quelques-uns de nos romanciers : la dépravation d'une

[1] Rom. III, 20.

[2] Rom. V, 20.

âme qui voit le bien, qui l'admire et qui ne le fait pas. Et il en est ainsi tant que ce sentiment de notre misère ne nous amène pas à Jésus-Christ dans le désespoir de nous-mêmes. « La loi, dit encore saint Paul, a été ajoutée à la promesse en vue des transgressions (c'est-à-dire pour faire apparaître et pour multiplier les transgressions), jusqu'à ce que vînt la postérité (c'est-à-dire le Christ) à qui la promesse avait été faite ; ensorte que la loi a servi de conducteur pour nous mener à Christ[1]. » Voilà le véritable but de la loi : elle doit nous mener à Christ. Et voici ses effets immédiats : elle fait apparaître le péché et elle le multiplie.

J'arrive maintenant aux termes mêmes du passage qui est le sujet de notre étude. Les explications que nous venons de donner vont nous permettre de les comprendre facilement et, je l'espère, dans toute leur profondeur.

Si la loi de Dieu a comme résultat de produire les effets que nous venons d'indiquer, on est tenté de se demander : Qu'est-ce donc que cette loi de Dieu ? Est-elle donc un mal, puisque ses effets immédiats sont le mal et la douleur ? C'est cette question qui est le point de départ de l'apôtre. « Que dirons-nous donc ? Que la loi, c'est le péché ? » Contre une telle pensée, l'apôtre veut tout d'abord protester vivement. « Non certes. » Mais voici la réalité qu'il faut constater : la loi fait connaître le péché et le multiplie.

Je vous disais tout à l'heure que, dans la doctrine de saint Paul, ces affirmations ne sont point des idées abstraites, mais elles sont le résultat d'expériences douloureuses qu'il a faites lui-même. C'est cette note personnelle qui donne à ce passage de l'épître aux Romains son caractère tragique et pénétrant. On s'est demandé si, en se mettant ainsi en scène personnellement, saint Paul n'employait pas simplement une figure de rhétorique ; on a pensé qu'il voulait décrire l'expérience du peuple juif ou celle de l'humanité. Non, saint Paul ne fait point de rhétorique. Sans doute il est persuadé que tout homme

[1] Gal. III, 19, 24.

droit et sincère et en particulier, à son époque, tout Juif pieux peut et doit faire les mêmes expériences. Mais quand il dit : moi, il veut parler de lui-même.

Voici donc les expériences qu'il a faites : il a constaté que la loi de Dieu avait eu comme effet de lui faire connaître le mal et de le multiplier dans son cœur et dans sa vie. Elle lui a tout d'abord fait connaître le mal : « Je n'ai connu le péché que par la loi. » Et il en donne comme exemple le commandement divin dont on peut dire qu'il est à la base de tous les autres, la défense de convoiter : « Je n'aurais point connu la convoitise, si la loi ne disait : Tu ne convoiteras point. » Dans le sauvage ou dans l'enfant, avant l'éveil de la conscience morale, la convoitise est un instinct naturel. Cela ne veut point dire que ce ne soit pas un instinct coupable, mais la culpabilité de cet instinct n'apparaît pas à l'être primitif. Vienne le commandement (qu'il soit donné par une révélation ou qu'il jaillisse de la conscience) et le caractère coupable de l'instinct apparaît : le péché est connu.

Mais il y a plus. La loi de Dieu n'a point seulement comme effet de produire en nous cette science douloureuse, elle multiplie le péché. Le commandement devient comme une barrière et cette barrière même est un excitant qui pousse l'instinct à la dépasser. Hélas ! nous savons tous par expérience combien cela est vrai. Déjà la sagesse antique l'avait constaté, quand le poète s'écriait : *nitimur in vetitum*, nous avons toujours faim du fruit défendu. Mais l'apôtre en indique la raison : « Le péché, ayant pris essor sous l'aiguillon du commandement, a produit en moi toutes sortes de convoitises ; car sans la loi le péché est mort. » Sans la loi le péché est une puissance inconsciente et comme morte, mais par l'intervention de la loi elle devient consciente et active.

Voilà la première expérience de l'apôtre. Et dans ces deux premières affirmations un fait apparaissait, qui en est l'explication. Si la loi a comme effet de nous faire connaître le mal et même de le faire abonder dans nos cœurs et dans nos vies, c'est qu'elle se heurte à une puissance, qui existe en nous : la puissance du péché. Ce heurt a comme résultat

d'éveiller cette puissance du péché et désormais, étant éveillée, elle produit ses fruits amers, qui sont le mécontentement intérieur et le déchirement, l'état de péché conscient, ce que saint Paul nomme la mort. C'est ce résultat douloureux de l'éveil du péché sous le choc de la loi que saint Paul décrit dans le second paragraphe.

« Jadis, quand j'étais sans loi, je vivais. » Il ne peut s'agir ici que de l'insouciance de l'enfant, qui suit ses instincts, sans en avoir clairement conscience. M. Sabatier décrit cet état très exactement. « C'est, dit-il, la vie de l'enfant avant l'âge de la conscience et de la raison, la vie psychique ou animale dans sa candeur et sa facilité [1]. » Mais il a le tort de considérer cette vie comme une sorte d'étape nécessaire, et partant bonne ou tout au moins normale, dans le développement humain [2]. Saint Paul ne parle de rien de semblable ; il ne dit pas que cette vie psychique soit bonne ou normale ; il déclare simplement qu'elle est inconsciente du mal. Mais en réalité, à l'état inconscient, le mal y existe déjà. Et la preuve, c'est qu'il va apparaître ; il n'apparaîtrait point, s'il n'existait pas auparavant. Et il est également contraire à la pensée de l'apôtre de décrire cette première vie, ainsi que le fait M. Godet [3], comme la vie d'un pieux enfant israélite, élevé dans la connaissance et dans l'amour de Jéhova, se réveillant et s'endormant dans les bras du Dieu de ses pères et cherchant à ne pas lui déplaire dans sa conduite. Si telle était réellement la vie de Saul, et si telle pouvait être celle des hommes en général, avant que leur conscience soit éveillée à la loi morale, nous ne comprendrions plus à quoi peut servir cette loi, qui viendrait troubler un si doux développement. Paul veut dire simplement qu'il vivait inconscient. Mais déjà le péché était en lui ; car au choc de la loi il s'éveille. Et dès lors à la place de l'insouciance, c'est

[1] *L'apôtre Paul*, 3e éd., p. 385.

[2] Ibid., p. 386. Il faut observer que, sans doute, avant le commandement le péché n'existe pas en tant que violation de la loi, mais il n'est pas non plus une simple virtualité abstraite, il est une puissance réelle et mauvaise, cachée en l'être humain.

[3] *Commentaire sur l'épître aux Romains*, 2e éd., t. II, p. 96 et 97.

le trouble et le déchirement, c'est le sentiment douloureux de la corruption où le plonge le péché : c'est la mort. « Le commandement survenant, le péché a pris vie et moi je suis mort. Et ainsi il s'est trouvé que le commandement, dont le but était la vie, a produit la mort. Car le péché, ayant pris essor sous l'aiguillon du commandement, m'a séduit et m'a tué par le commandement lui-même. »

Ce n'est donc pas la loi de Dieu qui a produit le péché dans l'homme. Il existait auparavant. En apportant dans la conscience humaine sa lumière pure et sainte, la loi n'a fait que le découvrir et l'exciter, comme l'on découvrirait et l'on exciterait une bête féroce cachée dans l'obscurité en projetant sur elle un rayon de lumière. La loi est donc bonne et sainte, et l'œuvre qu'elle accomplit est une œuvre bonne, car il est bon de dévoiler le mal, dût-on l'exciter en le dévoilant ; mais en même temps par une antinomie redoutable, dans l'état actuel de l'humanité, c'est une œuvre mortelle. C'est ce que l'apôtre exprime en ces termes profonds et saisissants : « La loi est donc sainte et le commandement est saint, juste et bon. Ce qui est saint est-il donc devenu ma mort ? Non certes. Mais c'est le péché, afin qu'il apparaisse bien comme péché, en me donnant la mort par ce qui est bon, afin que sous l'aiguillon du commandement le péché devienne pécheur jusqu'à l'excès. »

Je le répète, ce que nous venons de constater avec l'apôtre est vrai non seulement de la loi juive, mais de toute loi morale et de la morale même de l'Evangile. Ah ! certes, elle est belle et sublime ; ceux qui l'admirent ont raison et ils ne l'admireront jamais assez. Mais ne vous faites point d'illusions : en dehors de Jésus, de Jésus le Rédempteur et le Libérateur, la morale même de l'Evangile ne nous donne point la vie, elle nous donne la mort ; je veux dire qu'elle nous mène au trouble et au désespoir. Sans doute cela est anormal, cela ne devrait pas être ; mais cela prouve simplement qu'il y a dans l'être humain quelque chose d'anormal et qui ne devrait pas être : c'est la puissance du péché, qui est en nous. Je ne puis m'empêcher tantôt de sourire et tantôt de pleurer, quand je lis ces

admirables discours qu'adressent à la jeunesse des écoles ses conducteurs laïques. Ils lui donnent d'excellents conseils; ils dressent devant elle un magnifique idéal. Cela est très bien. Mais il s'agit de savoir si cet idéal doit demeurer un beau discours ou un rêve splendide, ou s'il doit être réalisé. Essayez de le réaliser, j'entends de le réaliser sérieusement et véritablement, et il ne faut point longtemps pour constater que cela nous est impossible. Ils ont découvert à nos yeux ravis une cime admirable et ils nous ont dit : montez! Mais ils n'ont oublié qu'une chose, c'est de nous donner la force nécessaire pour monter en effet; ils ont oublié que nous sommes impotents et que nous ne saurions point gravir cette cime. Et dès lors plus l'idéal est élevé et plus il nous écrase; plus la loi morale est sublime et plus elle nous plonge dans le désespoir. C'est l'expérience qu'ont faite toutes les consciences sérieuses et vraiment avides de sainteté. Elles ont toutes répété ce mot profond et douloureux de l'apôtre, qui est le point culminant et le résumé de la première partie de son analyse: « Il s'est trouvé que le commandement dont le but était la vie a produit la mort; car le péché, ayant pris essor sous l'aiguillon du commandement, m'a séduit et m'a tué par le commandement même. »

Mais l'apôtre va-t-il en rester là? Et nous-mêmes allons-nous en rester là? La loi de Dieu n'aurait-elle donc d'autre résultat que de nous plonger dans le désespoir? Non certes, dirai-je à mon tour. Si en sachant qu'elle devait produire ces effets, Dieu a pourtant donné sa loi aux hommes et l'a gravée dans leur conscience, c'est que de cette mort devait jaillir la vie; c'est que par ces résultats mêmes, en nous plongeant dans le désespoir, la loi devait nous amener à Jésus-Christ. « La loi, dit l'apôtre[1], est le conducteur qui mène à Jésus. » Il va montrer maintenant par quel drame psychologique, par quel déchirement intérieur, la loi produit cet effet salutaire; il va décrire ce chemin qui, à travers l'angoisse et le désespoir de son impuissance, amène l'âme au Sauveur, ce chemin qu'un

[1] Gal. III, 24.

de nos professeurs, M. Sabatier, appelait autrefois d'un nom que je n'oublierai jamais : le *défilé d'angoisses* qui conduit à Jésus. Il le décrit, si j'ose ainsi dire, en trois strophes, dont aucune n'apporte une pensée nouvelle, car dès le début tous les éléments de la description sont réunis, ou mieux encore, toutes les troupes de ce terrible combat sont présentes. Et chaque strophe se termine par la même constatation déchirante : ce n'est plus moi qui agis, mais c'est le péché qui agit en moi. Ce que chacune apporte en plus, c'est une angoisse plus profonde, jusqu'à ce que cette angoisse devienne le désespoir absolu et que de ce désespoir s'échappe le cri d'appel : « Misérable que je suis ! Qui me délivrera ? » Alors apparaît le Libérateur, Celui qui communique la puissance victorieuse, qui n'était pas dans l'homme naturel, la puissance de l'Esprit de vie.

Contemplons avec respect cette lutte tragique.

Voici tout d'abord les ennemis en présence : d'une part la loi de Dieu, la loi spirituelle, c'est-à-dire la loi qui vient de l'Esprit divin et qui ne peut être accomplie que par l'action de l'Esprit divin ; et d'autre part le moi charnel, vendu au péché, c'est-à-dire l'être qui est fait d'instincts, de passions et de convoitises et qui, dans son état actuel, est soumis à la puissance du mal. Et par la rencontre de ces deux ennemis, c'est le déchirement ; car en même temps que le moi de Paul est charnel et vendu au péché, il y a pourtant en lui une faculté, son intelligence ou sa raison, qui reconnaît la loi de Dieu et qui veut l'accomplir ; mais, d'autre part, si son être moral voit le bien et veut le faire, retenu sous la puissance du péché, il ne le fait pas en réalité. Dans ce trouble et dans ce déchirement, il ne comprend même plus ce qu'il fait, il n'a plus la conscience claire du motif de ses actions, puisqu'il se trouve faire non point ce qu'il veut mais ce qu'il hait. Il ne peut que constater douloureusement qu'il n'est plus le maître de sa conduite ; il y a en lui une puissance autre que lui-même, qui règne et qui agit : le péché. Il le constate, non point pour s'excuser, mais au contraire pour mieux pénétrer toute la profondeur de sa misère. Tel est le résumé de la première strophe. « Nous

savons en effet que la loi est spirituelle, mais moi je suis charnel, vendu au péché. Je ne sais même point ce que je fais; car ce que je veux, ce n'est point ce que je fais; mais ce que je hais, voilà ce que je fais. Si je ne fais point ce que je veux, je confesse donc que la loi est bonne. Et dès lors ce n'est plus moi qui le fais, mais c'est le péché qui habite en moi. »

Dans la seconde strophe, l'apôtre reprend et développe cette constatation avec une angoisse nouvelle. Ce qui manque en lui, c'est le bien. « Je sais qu'en moi, dit-il, c'est-à-dire dans ma chair, n'habite pas le bien. » Que veut-il dire par cette étrange expression? Veut-il dire que le corps, la matière, soit nécessairement le siège du mal, si bien qu'en tout homme et d'une manière continuelle, il y aurait deux êtres, l'être matériel qui est mauvais, et l'être raisonnable qui est bon. C'est là une rêverie des philosophes grecs, ce n'est pas la pensée de l'apôtre. Après la conversion le corps devient l'instrument du bien et le temple du Saint-Esprit : il n'est donc pas par essence le siège du mal. Ce que saint Paul nomme la chair, c'est l'être naturel fait de passions et de convoitises, tant qu'il n'a pas été régénéré par le Saint-Esprit. Il y a d'ailleurs dans notre épître même, pour établir le sens de ce mot, deux passages qui sont décisifs. En s'adressant aux chrétiens convertis et régénérés par le Saint-Esprit, saint Paul leur dit : « Quand nous étions dans la chair, les passions mauvaises excitées par la loi agissaient dans nos membres et produisaient pour fruits la mort [1].» Et plus loin, décrivant ce que doit être leur vie nouvelle, il leur dit : « Vous n'êtes point dans la chair mais dans l'Esprit [2].» Il faut donc entendre l'expression de l'apôtre dans ce sens : le bien n'habite pas dans l'homme irrégénéré. Qu'est-ce à dire? N'y a-t-il donc aucun bien en lui? Saint Paul se garde bien d'une telle exagération. Dans l'homme naturel, à moins qu'il ne soit tombé dans une dégradation spéciale, il reste la volonté de faire le bien, mais hélas! il n'y a pas la puissance de l'accomplir. C'est ce que saint Paul constate d'après sa propre expérience : « Il y a en moi la volonté, mais non la

[1] Rom. VII, 3.
[2] Rom. VIII, 9.

puissance de faire le bien. Car je ne fais pas le bien que je veux, mais je fais le mal que je ne veux pas. » Voilà la constatation exacte et profonde de ce que saint Paul trouve en lui-même à la veille de sa conversion, avant qu'il soit devenu un homme nouveau par le Saint-Esprit. Elle est éloignée à la fois des excès de ceux qui ne veulent plus voir dans l'être humain la moindre trace de bien, et de la folie de ceux qui s'imaginent que l'homme est capable d'accomplir par lui-même la loi de Dieu. Il y a en lui la volonté du bien, mais il n'y a pas la puissance de le réaliser. Ne protestez pas ; car il n'y aurait pour approuver vos protestations que les esprits bas et médiocres, qui se sont fait une morale à bon marché, dont ils se contentent facilement. Les plus nobles esprits, même parmi les non-croyants, vous désavoueraient. Ils vous diraient avec l'apôtre qu'ils ont vu le bien, le bien parfait, la volonté divine, et qu'ils ont gémi sur leur impuissance à l'accomplir. Toutefois si leur douleur avait été aussi profonde que celle de l'apôtre, ils auraient cherché comme lui d'où venait leur impuissance et comme lui ils se seraient écriés dans l'angoisse de leur misère morale : « Si ce que je veux, ce n'est point ce que je fais, ce n'est donc plus moi qui agis, mais c'est le péché qui habite en moi. »

Dans la troisième strophe l'apôtre concentre toute sa pensée sur cet esclavage du péché qu'il vient de constater en lui. Il le constate de nouveau, il s'en explique la raison et il le constate encore. On pourrait nommer cette strophe le gémissement de l'esclave qui soupire après la délivrance. Elle commence par la constatation définitive de cet esclavage : « Je trouve donc cette loi en moi : tandis que je veux faire le bien, le mal est attaché à moi. » Pourtant il y a en lui quelque chose qui reconnaît la loi divine et qui la salue avec joie : c'est ce que Paul nomme sa raison ou son être intérieur. « Dans mon être intérieur, dit-il, j'adhère avec joie à la loi de Dieu. » On a demandé comment un homme encore inconverti et irrégénéré pourrait parler ainsi ? Ah ! saint Paul a une plus haute idée de la nature humaine. S'il ne restait pas dans la nature humaine quelque chose qui la rende capable de reconnaître la loi divine, de l'ad-

mirer et de l'aimer, il faudrait désespérer irrémédiablement de l'humanité. Mais, grâces à Dieu, l'intelligence du bien et même l'amour du bien existe encore dans le cœur humain. Il peut être obscurci, mais sous l'action de Dieu il se réveille. Nous en voyons la preuve dans ces ligues pour le bien, où nous sommes heureux de rencontrer à côté des croyants des hommes qui ne sont pas encore arrivés à la foi, mais qui sont arrivés à l'amour de la loi de Dieu ; nous en voyons la preuve également dans les actes d'héroïsme et de dévouement dont la nature humaine est encore capable. Mais hélas ! cet amour du bien n'est pas la puissance de l'accomplir d'une manière complète et continue. Notre être intérieur demeure esclave ; il voit le bien, il le fait quelquefois, mais il ne le fait pas entièrement et continuellement. Il demeure esclave du péché, même dans ses meilleurs moments, dans les moments où il voit le plus clairement la loi divine et où il la salue avec le plus d'enthousiasme. Que dis-je ? Jamais il ne sent plus amèrement son esclavage que dans ces moments-là. C'est cet esclavage que Paul constate de nouveau, d'autant plus cruel et inéluctable que son être intérieur a pris plus clairement conscience de la loi de Dieu et s'y est attaché plus profondément : « Je vois une autre loi dans mes membres, qui combat contre la loi de ma raison et qui me rend esclave sous la loi du péché qui est dans mes membres. » Il n'y a rien ici-bas, il n'y a aucune puissance en lui, ni dans l'humanité, qui soit capable de le délivrer. C'est pourquoi il ne lui reste plus qu'à pousser un cri d'appel vers un libérateur surhumain et c'est ce cri qu'il jette dans sa détresse : « Misérable que je suis ! Qui me délivrera de ce corps de mort ? »

Voilà dans son développement tragique le drame intérieur qui a amené Paul à Jésus-Christ [1]. A ce drame il n'y avait en

[1] Par cette affirmation nous ne prétendons nullement mettre en doute le récit de la conversion de Paul, telle que lui-même nous la raconte. L'apparition sur le chemin de Damas est le fait extérieur qui a fait connaître Jésus au pharisien Saul, mais ce fait n'expliquerait pas la conversion de Saul, s'il n'avait été préparé et achevé par une crise intérieure. Un fait extérieur, fût-il un miracle, peut provoquer la conversion mais ne peut pas suffire à l'expliquer ; car celle-ci consiste

effet que deux issues possibles : le désespoir ou la foi en Jésus-Christ. Quelques nobles esprits, en qui s'est produit ce déchirement intérieur, n'étant pas arrivés à la foi, ou n'ayant pas su y demeurer, ont sombré dans le désespoir. Il y en a tout près de nous, dans notre protestantisme de langue française, un exemple frappant, qui vous vient sans doute à l'esprit : c'est celui de Scherer. Il avait senti qu'avec sa foi en Jésus-Christ le Sauveur et le Libérateur, c'étaient non seulement toutes ses espérances éternelles, mais toutes les réalités morales, ce qu'il nomme lui-même « tous les appuis de la vie morale[1], » qui s'écroulaient, et devant cet écroulement le désespoir envahit son esprit. Je ne connais rien de plus sombre, de plus absolument désespéré, d'un désespoir sans phrases mais d'autant plus réel et douloureux, que les écrits de ses dernières années. C'est qu'en effet, pour les consciences droites et les esprits sérieux qui ne veulent pas chercher l'oubli dans ce que Pascal nommait les divertissements, il n'y a qu'un seul moyen d'échapper à ce désespoir : c'est de croire qu'une puissance supérieure, disons le mot, une puissance surnaturelle, peut intervenir dans notre vie morale, briser l'esclavage de la chair et nous rendre capables d'accomplir la loi divine. Cette puissance surnaturelle, c'est la puissance de l'Esprit de Dieu venant agir dans l'âme humaine.

Cette puissance de l'Esprit de Dieu, Paul l'a trouvée *en Jésus*. Je veux dire ceci : il l'a trouvée réalisée dans sa perfection en Jésus et il l'a saisie par un acte de confiance en Jésus. Et maintenant, l'ayant saisie par la foi en Jésus, il la constate agissant en lui-même pour le délivrer. Voilà pourquoi à son cri de détresse répond un cri de joie : « Grâces soient rendues à Dieu par Jésus-Christ. » Et il explique dès le début du chapitre suivant la raison de ce cri de joie : « Il n'y a donc plus maintenant de condamnation pour ceux qui sont en Jésus-Christ, parce que la loi de l'Esprit de vie, qui est en Jésus-Christ, m'a affranchi de la loi du péché et de la mort. » C'est ainsi que le

toujours dans une crise intérieure. C'est cette crise dont nous croyons avoir la description dans le passage que nous étudions.

[1] Scherer, *Mélanges de critique religieuse*, p. 185.

sentiment de sa détresse morale l'a amené dans le désespoir de lui-même à s'abandonnner entièrement au Libérateur, afin de saisir en lui l'Esprit qui affranchit.

Vous savez (je ne puis pourtant pas le passer sous silence), que quelques-uns se sont demandé si cette expérience de l'apôtre que nous venons de contempler avait été faite par lui avant sa conversion ou après sa conversion. Je n'ai pas examiné cette question parce que tout ce que nous venons de dire me semble y répondre. Le drame que nous venons de décrire n'a point de sens, s'il n'est pas le chemin douloureux qui mène à Jésus-Christ, quand nous ne le connaissons pas; ou qui y ramène, si après l'avoir connu nous nous en écartons. Sans doute Paul décrit ce chemin quand il est arrivé au but, et sans doute aussi il en aperçoit mieux toutes les obscurités et toutes les angoisses qu'il ne les apercevait quand il était dans le feu même de la lutte. Cela même, me semble-t-il, a quelque chose de consolant pour nous. Parmi ceux qui connaissent les mêmes déchirements que Paul décrit, il y en a peut-être qui gémissent parce qu'ils ne sentent pas en eux la même intensité de détresse qui était en lui. Ah ! s'il y avait seulement en nous assez de détresse pour nous jeter aux pieds de Jésus, dans l'abandon complet à ses directions et à sa délivrance! Quand nous aurons saisi cette délivrance, nous constaterons sans doute dans notre vie passée une profondeur de misère que nous ne soupçonnions pas auparavant.

Il me semble qu'en terminant cet étude, il s'en dégage cette conclusion bien nette : ce chemin douloureux que nous venons de contempler est bien le chemin qui mène à Jésus. Nous pouvons même dire que c'est le seul chemin. Sans doute on peut y arriver de bien des points différents, la conscience peut être réveillée par bien des causes diverses ; mais quand une fois elle est réveillée, elle nous conduit nécessairement dans ce chemin douloureux. Tous les vrais chrétiens y ont passé. Si j'en avais encore le temps, je vous en montrerais quelques exemples. Je vous montrerais en particulier l'exemple d'une expérience exactement semblable, qui a été faite à des siècles de distance par une autre âme qui voulait elle aussi conqué-

rir la sainteté et qui a abouti au même résultat : l'exemple de Luther. Lisez-en l'admirable récit dans l'ouvrage de M. Kuhn[1] et vous serez frappés de l'identité de ces deux expériences. Mais d'autre part nous constatons que, quand une fois elles sont entrées dans ce chemin, toutes ces grandes âmes avides de sainteté ont abouti à la foi en Jésus. Et c'est pourquoi nous pouvons conclure en déclarant d'une manière générale : quand une conscience est vraiment réveillée, quand une âme est avide de sainteté, si elle ne veut pas sombrer dans le désespoir, il faut qu'elle aboutisse à Jésus, non pas seulement à Jésus le Modèle, mais à Jésus le Libérateur, à Celui qui nous communique la puissance de l'Esprit de Dieu.

Et par cela même cette expérience que décrit l'apôtre est la meilleure apologétique du christianisme, l'apologétique irréfutable, parce qu'elle ne repose point sur des raisonnements ou sur des faits que l'on peut interpréter de diverses manières, mais sur des réalités morales.

La question est celle-ci : Voulez-vous vous contenter de l'honnêteté médiocre et banale de ceux que l'on nomme les honnêtes gens ? Ou bien avez-vous vu quelque chose de plus grand ? Avez-vous vu la loi de Dieu dans son ampleur et sa profondeur ? Paul l'avait vue. Avant sa conversion il l'avait trouvée dans l'Ancien Testament. D'autres l'ont vue simplement dans leur conscience. Pour nous, nous l'avons aperçue dans l'Evangile ; mieux encore, nous l'avons contemplée réalisée en Jésus-Christ. Eh bien ! cette loi de Dieu, voulez-vous l'accomplir, l'accomplir réellement et sérieusement ? Essayez. Ah ! vous avez essayé et j'ai essayé aussi. Et nous savons que cela est désespérant ; nous savons que cela n'est pas à notre portée. Alors de deux choses l'une : ou bien cette loi de Dieu et pour nous, chrétiens, ce modèle sublime qu'a été Jésus ne nous sont apparus que pour nous faire mesurer la profondeur de notre misère, et il ne nous reste qu'à nous coucher dans le désespoir ; ou le Modèle est aussi le Rédempteur, celui qui entend nos cris de détresse et qui nous délivre

[1] *Luther, sa vie et son œuvre*, t. I, l. 1, ch. 4 et 5.

par l'Esprit de vie qui était en lui. On peut bien contester tous les autres miracles ; il y en a un en tous cas qui est incontestable : c'est le miracle de l'Esprit de vie qui descend en nous pour nous délivrer, c'est le miracle de la nouvelle naissance. Sans ce miracle ce ne sont point seulement les doctrines chrétiennes qui s'écroulent, c'est toute la vie morale réelle et sérieuse qui devient impossible : l'homme demeure livré à son impuissance.

Et quand il y a des hommes comme saint Paul et Luther qui viennent nous dire : « Par la grâce de Dieu ce miracle s'est accompli en moi ; j'ai trouvé en Jésus la puissance que je ne possédais pas ; la puissance de l'Esprit de vie qui est en Jésus-Christ, m'a délivré de la puissance du péché et de la mort, » il me semble que nos âmes tressaillent d'espérance. La délivrance qu'ils ont trouvée, nous pouvons donc la trouver comme eux et comme eux nous voulons la chercher en Jésus.

Voilà bien l'apologétique irréfutable. Elle se résume dans les deux cris de saint Paul : « Misérable que je suis ! Qui me délivrera de ce corps de mort ?... Grâces soient rendues à Dieu par Jésus-Christ, notre Seigneur ! » Après avoir poussé le cri de détresse, puissions-nous connaître aussi le cri de délivrance.

LA SAINTETÉ DE JÉSUS DE NAZARETH

Ses caractères et ses conditions

PAR

PAUL CHAPUIS[1]

SECOND ARTICLE

CHAPITRE II

Des preuves de la sainteté de Jésus de Nazareth.

Dans ce siècle, qui s'est spécialement occupé du problème étudié, toutes les preuves avancées en faveur de la sainteté du Christ, si tant est que ce terme de *preuves* soit exact, se réduisent à trois : il y a la preuve historique, la preuve déduite de considérations philosophiques et la preuve morale, c'est-à-dire celle qui fait de cette certitude un produit, peut-être un postulat de la foi. Comme bien on pense, ces trois genres de démonstration sont de valeur singulièrement inégale. Essayons de déterminer notre point de vue.

La preuve historique a été abondamment développée dans la monographie d'Ullmann, à laquelle nous nous permettons de renvoyer le lecteur, car il nous est impossible et inutile d'entrer dans ces détails spéciaux. Quelques exemples suffisent à notre dessein. On cite dans cette direction le témoignage de divers témoins : Pilate ne veut rien avoir affaire avec le sang de ce *juste*. Un des brigands crucifiés avec Jésus traduit une impression identique, et le centurion du peloton d'exécution

[1] Voir le numéro de juillet.

donne essor à sa conviction de l'*innocence* du condamné. Judas confesse avoir trahi le sang *innocent*, et l'apôtre Pierre lors d'une pêche miraculeuse en face du Maître reconnaît sa propre qualité d'homme *pécheur*. Tous ces faits sont invoqués à titre d'arguments probants, aussi bien que l'impression d'ensemble des évangélistes qui nous ont livré le tableau du Maître. Mais qui ne verrait tout ce que ce genre de démonstration a d'insuffisant et même de dangereux ? Laissons à l'histoire fondée sur une sérieuse exégèse des textes le soin de développer le sens de telles affirmations. Mais on ne sera pas téméraire en affirmant qu'aucun des textes cités, et autres analogues, si impressionnants soient-ils, ne fournit un témoignage probant. Pilate, président d'un tribunal, affirme en juge l'innocence d'un homme qu'on lui présente comme un criminel, mais n'entend et ne songe point proclamer sa perfection morale. Le centenier a une impression identique et l'Iscariote a la même sensation. Quant à Pierre, pour conclure de son impuissance à la sainteté de celui qui va devenir son maître, on lui prête plus qu'il ne peut dire à cette heure, en identifiant sa confession à une déclaration implicite d'impeccabilité en faveur de Jésus. Nos évangélistes, sans doute, sont de fidèles échos de traditions primitives, mais chez eux je ne vois pas un texte précis et conscient, affirmant cette opinion. Elle peut être la leur ; mais ils sont trop fidèles chroniqueurs pour tenter de faire saillir cette thèse. De ce qu'ils ne rapportent, à mon sens, aucun trait qui brise le rayon de pureté, est-il *logiquement*, car ici il ne s'agit encore que de logique, permis de conclure qu'ils ont conçu leur héros comme parfait ? On sait assez que sans nuire nécessairement à la vérité, les biographes présentent généralement leurs héros sous leurs côtés les plus favorables. A ce titre, Vinet et combien d'autres devraient prendre place parmi les saints ; car Eugène Rambert[1] n'affirme aucun mal de notre penseur. Si nous ne tirons pas, d'esquisses analogues, une telle conclusion, c'est en vertu d'un à priori, dont nous aurons à apprécier la valeur et qui nous

[1] Eugène Rambert, *Alexandre Vinet*, Lausanne 1875, 1 vol.

fait dire qu'il ne se peut pas que Vinet n'ait été un pécheur.

Aussi, en suivant cette méthode, faudrait-il avec un droit égal prêter attention à ceux qui dénient à Jésus l'auréole de la pureté morale[1]. Leur à priori vaut le nôtre, bien que les tentatives faites pour découvrir dans les récits évangéliques quelques traces d'infériorité me paraissent toutes condamnées par l'histoire et par l'exégèse. Nous pensons pouvoir négliger ici cette discussion qui nous entraînerait hors des limites fixées à cette étude, d'autant plus que les considérations qui vont suivre indiquent suffisamment quelle valeur nous accordons à la preuve historique.

A tout prendre celle-ci pèse infiniment peu dans la solution du problème. En effet, pour démontrer d'une façon convaincante la perfection morale d'une personnalité, une connaissance, parfaite aussi, de sa vie entière depuis ses origines conscientes jusqu'à son dernier soupir serait indispensable. Une individualité quelconque peut ne pas laisser voir de mal constatable et positif; nous dirons d'elle qu'elle n'a fait que le bien. Mais qui osera se fier aux apparences? Ce scepticisme est légitime. L'égoïsme et la vanité ou les simples convenances sociales sont des leviers puissants pour conserver les apparences du bien. Celui-ci d'ailleurs ne consiste pas exclusivement à ne pas commettre d'infraction à la loi morale; il exige sa réalisation intégrale. On le définirait volontiers comme une vie réglée tout entière et à chacun de ses moments par la loi divine; pensées, sentiments, mobiles et actes, tout y rentre. Dès lors, pour prononcer sur la base des *faits*, il y faudrait l'œil de Dieu lui-même, tout au moins, si l'on autorise cette comparaison, un de ces appareils enregistreurs, capables de noter toutes les pulsations de l'âme, comme tous les mouvements qui en procèdent. Or ces conditions étant irréalisables, nous ne pouvons logiquement et sûrement affirmer d'aucun mortel qu'il fut un saint.

[1] On trouvera ce côté de la question remarquablement représenté par Félix Pécaut : *Le Christ et la conscience*, Paris 1863. Voir spécialement lettres XVII-XIX et XXIV. Parmi les auteurs de *Vies de Jésus*, Strauss et Keim; parmi les dogmaticiens, Schenkel et Biedermann.

Pour Jésus, en particulier, la fraction à peu près connue de sa vie forme une portion très minime de son existence. Comptez : deux ou trois ans sur trente-deux ou trente-trois années, et dans cette courte période quelques moments seulement, qui, ajoutés bout à bout, formeraient un petit nombre de semaines. Entre ces heures connues, que d'instants ignorés ! Trente ans de vie privée, période de formation et d'apprentissage, sur lesquels règnent en fait, une seule exception réservée, les plus épaisses, les plus impénétrables ténèbres, que jadis la légende, aujourd'hui les hypothèses et les analogies empruntées au milieu ne parviennent qu'imparfaitement à combler[1]. On trouvera peut-être que nous insistons trop sur ces considérations. Cette insistance qui pourrait paraître un scepticisme outrageant, est voulue. Elle nous fait toucher au doigt toute l'insuffisance de la preuve historique, qu'avait si largement développée Ullmann.

Néanmoins, on peut répondre à ces conclusions qu'on trouvera excessives. Nous ferons nous-mêmes cette réponse. Malgré notre ignorance largement avouée, il est presque permis de conclure des quelques faits connus aux inconnus. L'induction paraît d'autant plus légitime que dans la vie morale les sommets éclairés et étincelants projettent leur lumière sur le fond obscur des vallées et des gorges. Un enfant qui, à l'âge de douze ans, a pu naïvement s'étonner des angoisses de ses parents accourus à sa recherche, en disant avec la plus sincère persuasion qu'ils devaient le savoir occupé aux affaires de son père, trahit un préoccupation religieuse, une vie de communion avec la source de l'être qui n'a pu surgir tout à coup d'une enfance légère et insouciante. Un homme qui dans sa vie publique possède une telle autorité morale n'a pu édifier cette assurance, ce pur éclat de sa conscience sur une vie où la souillure aurait laissé quelques traces de son passage. On ne cueille pas des figues sur des chardons, ni des raisins sur des épines. Cette considération est de bonne psychologie ; mais qu'on pardonne mon insistance ; je me place ici dans les con-

[1] E. Stapfer, *Jésus Christ avant son ministère*, Paris, Fischbacher 1896, fournit un type excellent de tout ce qu'il est possible d'essayer dans ce domaine.

ditions de l'observation absolument rigoureuse, et alors, en bonne logique, je suis obligé de dire que les faits cités décèlent en Jésus une grande, une incomparable hauteur morale, l'extrême élévation de sa piété, mais ne nous autorisent pas à conclure sûrement, objectivement à sa sainteté. La démonstration est saisissante, mais non pas irrésistible et contraignante. Que de vies parvenues aux sommets grandioses de l'assurance de la foi, de la piété dans la charité et qui sont issues d'un passé rempli de taches! Souvenons-nous d'un Augustin, et même d'un Saul de Tarse. Il reste donc une possibilité d'échapper à la conclusion : elle ne s'impose pas.

Mais voici une donnée qui peut-être nous rapprochera davantage du but. Dans cet ordre historique, nous avons le *témoignage de Jésus sur lui-même*. Je ne parle pas de textes comme celui-ci : « Qui de vous me convaincra de péché ! » car malgré tout ce que cette parole a de grandeur et de force, elle est susceptible d'interprétations diverses et n'est en tous cas pas ou ne donne pas une affirmation positive de sainteté. J'entends plutôt toutes ces paroles, tous ces actes qui mettent en relief la personnalité du Rédempteur, l'autorité qu'il réclame, l'harmonie de son âme avec Dieu, son unité morale avec Lui ; toutes ces pages encore étincelantes de charité et de miséricorde, de tendresse pour les chargés et les affligés, de pitié et de patience pour les pécheurs et de sévérité pour le péché. Ces souvenirs sont dans toutes les mémoires. On en peut déduire à tout le moins l'intégrité de sa conscience et l'on y constatera surtout l'absence de toute confession personnelle de misère, de toute allusion à un sentiment personnel de culpabilité.

Or cette lacune dans une telle hauteur de foi, au sein d'une préoccupation morale si intense est extraordinaire. Je ne sais si on peut la constater ailleurs. Le phénomène reste unique et isolé. Les hommes pieux qui ont fait saillie dans l'histoire, Mahomet et Augustin, se sont personnellement associés à la plainte humaine avec des accents d'autant plus douloureux que leur piété était plus intense. Cet apôtre qui affirmait vivre en Christ, et faire du Christ sa vie, affirme en même temps qu'il n'a pas atteint le but, et l'auteur des Pastorales a bien

rendu sa sensation intime quand il lui fait dire qu'il est un des premiers parmi les pécheurs[1]. C'est un effet de la communion divine, sauf chez les âmes morbides, que de préciser le sentiment de nos misères morales et il n'y a pas de meilleur chemin pour réveiller le sentiment de la culpabilité que d'être près de Dieu. Les abîmes du cœur s'y dévoilent d'autant plus que la lumière est plus vive et la hauteur de l'idéal moral y peut être plus exactement mesuré.

Or, il faut bien l'avouer, qu'on nous passe ce paradoxe, la figure de Jésus de Nazareth, telle que nous l'a transmise la tradition évangélique, manque de cette ombre et souffre de cette lacune. Et cette lacune ou nous froisse ou nous contraint ; elle impose le dilemme souvent employé : ou bien Jésus est demeuré le plus illusionné des hommes ; il met au jour un aveuglement monstrueux ; il représente un état de conscience où la propre justice est arrivée à son degré suprême. Ou bien cette indirecte confession d'une vie qui n'éprouve aucun repentir, manifeste une âme pure qui n'a pas besoin du repentir. Le phénomène est tellement étrange qu'on a essayé de combler cette lacune[2], sans y réussir sérieusement. Car je ne pense pas que l'explication de la scène du baptême dans le sens d'un aveu de culpabilité personnelle résiste à un examen sérieux. Il faut dès lors, pour ramener la figure du Sauveur au niveau commun, un effort désespéré et quelques artifices, qui n'aboutissent guère. En définitive, à ceux qui au nom de l'à priori ne peuvent se résoudre à statuer une exception, il reste la seule ressource de rejeter le témoignage des évangiles, d'affirmer qu'ils ont idéalisé leur héros. Mais, comme d'autre part, à moins d'un scepticisme historique absolu, on ne peut récuser en entier leur témoignage, comment comprendre qu'une tradition en somme aussi naïve n'ait point ici ou là laissé percer la vérité ? De quelque manière qu'on les envisage, nos évangélistes ne sont pas des dogmaticiens cherchant à démontrer une thèse, mais de simples narrateurs, s'essayant à reproduire ce qu'ils ont entendu ou lu.

[1] 1 Tim. I, 15.

[2] Pécaut, Keim, ouv. cit.

Voilà, dira-t-on, dans l'ordre historique, un argument irréfutable. Je ne voudrais affaiblir en rien la portée que j'ai essayé de lui donner. Mais souffrez qu'ici encore j'essaie de parler en historien sévère, en logicien aussi rigoureux que j'en suis capable. Or dans ces conditions il importe de préciser l'argument que nous venons de rappeler. Il vaut pour le ministère de Jésus. Durant cette période il possède l'assurance d'une conscience absolument intègre, qui se reflète dans son attitude et ses paroles. Mais qui nous dit que la vie antérieure à ce moment ait été portée par la même certitude ? Est-il impossible de concevoir un tel témoignage, une telle puissance de bien, une telle et parfaite communion avec la volonté divine, obtenues sur le chemin de quelque imperfection antérieure? Prenez telle page d'un héros de l'ordre moral, le cantique de l'assurance chrétienne dans Romains VIII ou l'hymne à la charité de 1 Corinthiens XIII. En tirera-t-on une analogue conclusion? Qui nous dit, qui nous garantit qu'à l'aurore de la vie, avant les victoires et les triomphes de la conscience pure, il n'y ait eu quelque souillure antérieure. Le torrent sort troublé du glacier dont il entraîne les sables ; dans son trajet il dépose les limons sur ses rives et arrive cristallin dans le bas de la vallée. L'image radieuse a été précédée d'une image où perçaient les ombres. Conclurons-nous alors au doute ? Non, pas en fait; mais bien au point de vue de l'abstraite logique. Nous affirmons, d'autres nient ; ni les uns, ni les autres nous ne possédons d'argument péremptoire et dirimant, pour faire disparaître la négation, ou son contraire. Sans doute l'apôtre Paul ou tel autre, tout en s'élevant sur les sommets, laissent voir ailleurs qu'ils sont émus et qu'ils ont souffert des ténèbres héréditaires. Ils ne sont point des sauveurs, mais des sauvés de la grâce de Dieu. Jésus, lui, n'affirme rien de pareil et l'intégrité de sa conscience à trente ans n'évoque aucun souvenir de blessures antérieures. Mais en bonne logique, il nous reste sur ce long passé inconnu un point d'interrogation. Nous conclurons donc en disant que la preuve historique mise à sa place et sous son vrai jour, malgré la lumière qu'elle fournit à la solution du problème, reste en définitive impuissante à procurer la certitude. Elle n'établit

guère que la *probabilité* de la perfection morale de Jésus de Nazareth.

Aussi bien pouvait-on prévoir ce résultat par la nature même du sujet. La perfection morale se lie au postulat de la liberté morale. Or l'acte libre laisse voir des motifs, sans doute, mais ces motifs restent objet de choix, ne se peuvent pas enchaîner logiquement en vertu de cette nécessité intérieure, qui lie l'effet à la cause. Elle ne saurait donc devenir objet de science rigoureuse. « Je suis qui je suis, et qui je veux être. » Telle nous a toujours paru la meilleure définition de l'idée de Dieu. Pourquoi, Etre suprême, cause des causes, es-tu qui tu es et qui tu veux être? Parce que je veux être qui je veux.... Nous tournons dans un cercle qu'éclairent faiblement les phénomènes. Il en est ainsi de la sainteté de l'être fini. Elle ne se démontre pas. Les faits connus peuvent la faire pressentir ou prévoir; c'est déjà un résultat énorme qu'ils ne la contredisent pas; à ce titre, la preuve historique développée non pas comme argument essentiel, mais accessoire, présentée comme contrefort de l'édifice et non comme fondement, possède une incontestable utilité. Mais elle n'arrivera point à la démonstration irréfragable. Nous irions même plus loin : un être fini qui dirait à un moment donné de sa carrière : « Je suis saint, » exciterait déjà nos suspicions. Remarquez que nulle part, Jésus n'a directement posé cette thèse, il l'a même réfutée[1]. La poser directement sous cette forme, c'est déjà la nier en fait. Ernest Grobet, qui fut un évangéliste puissant, doublé, chose assez rare dans la carrière, d'un homme d'esprit, rencontra un jour un collègue qui lui confia n'avoir point péché depuis je ne sais combien de semaines. « Quel dommage, cher frère, répartit Grobet, que vous commenciez aujourd'hui! » Ce mot est d'un penseur et d'un psychologue. En effet, la sainteté ne se proclame pas en paroles, elle ne s'affiche point en lettres rouges; elle ne se démontre pas au moyen de la dialectique, elle se montre.

Sur quelle base alors établir la certitude qui est la nôtre de la perfection du Christ?

[1] Marc : X, 18.

Ayons une bonne fois le courage de l'affirmer hautement : la sainteté de Jésus-Christ est un acte de foi pur et simple, une impression immédiate, qui dans ses dernières profondeurs échappe à l'analyse. Qu'on ne s'y méprenne pourtant pas ! Quand nous disons la foi, nous ne disons pas le mystère, comme si ces catégories, quoi qu'en pense l'opinion vulgaire, avaient le moindre rapport. Nous ne confondons pas davantage la foi avec l'adhésion soumise à une de ces affirmations que l'usage appuie sur l'autorité de l'Ecriture ou de la tradition ecclésiastique, jugée suffisante pour exiger notre obéissance. Nous n'opposons pas non plus la foi à la connaissance, car nulle part et en aucun domaine, il ne saurait y avoir contradiction entre les deux éléments. Les résultats de la foi ne peuvent contredire ceux de la science, pas plus que ceux de la science, ceux de la foi. La vérité est une. L'antimonie entre elles, quand elle existe, indique d'un côté ou de l'autre une erreur. Mais leur nature et leur genre de certitude sont différents. La connaissance contemple l'univers sous l'angle de la raison ; la foi sous celui de la conscience. Les deux éléments sont indispensables à l'harmonie de la pensée. Elle a ses raisons de croire, ses motifs contraignants qui valent bien la contrainte du syllogisme.

Confiance du pécheur repentant dans le Dieu des miséricordes, la foi qui, religieusement, pratiquement, saisit Jésus-Christ constitue une impression immédiate ; elle est essentiellement synthétique ; l'analyse n'est pas de son domaine. Ces infirmes de corps ou de cœur, ces aspirants à la vie éternelle, toutes les âmes touchées par la grandeur du Christ n'ont pas commencé par se demander comment cette charité suprême et cette vie sainte et consacrée étaient possibles ou si elles pouvaient être réelles. Elles ont perçu dans leur âme le rayon de cette charité et de cette sainteté et nulle impression ne rend mieux que cette directe expérience le son clair de la foi. Et cette impression vécue a trouvé quelques échos positifs dans la première littérature chrétienne. L'apôtre Paul, la lettre aux Hébreux, celle qui porte le nom de Pierre, la première de Jean affirment avec des expressions diverses cette perfection morale. J'ajouterai que l'Eglise, à travers les siècles, a continué cette

expérience qui se transforme en une sorte de preuve ou tout au moins de témoignage considérable. Dépassons les horizons un peu étroits de ce que les dictionnaires appellent des églises et rappelons que la conscience humaine consultée, quand elle a rencontré l'auguste figure du Nazaréen, a rendu témoignage à sa hauteur morale. Sans insister sur le fait, je ne puis m'empêcher de constater qu'ils appartiennent à l'exception ceux qui ont essayé de souiller cet idéal, et les efforts faits pour le rabaisser n'aboutissent qu'à de minces résultats. Faut-il qu'il soit grand! car hélas! les grandeurs humaines ne résistent que rarement aux attaques. Un Socrate lui-même leur a dû payer un large tribut. Jésus de Nazareth! sa figure s'élève rayonnante et pure au dessus de toutes les souillures et la conscience laissée à elle-même répète au travers des siècles : voilà l'homme, la substance, l'essence de l'homme, celui que je dois être et que je ne suis pas. Ce que nous ignorons de son histoire, et nous avons marqué notre profonde ignorance, peut au nom de l'à priori logique rester dans le doute et ouvrir la porte au doute. On avoue cette lacune évidente. Ce que nous savons de cette histoire d'une âme, l'impression que laisse son contact, sa communion spirituelle nous contraint *moralement* à affirmer sa perfection, tout au moins sa suprématie morale et c'est là un acte de foi fondé sur les raisons expérimentales, propres à la foi. Nous résumerons assez bien ces conclusions en nous appropriant cette page de M. Sabatier, à laquelle nous souscrivons sans réserve :

« Nos sources fussent-elles cent fois plus explicites, de quelle autorité nous prononcerions-nous sur des actes accomplis, il y a deux mille ans, dans un milieu que nous ne connaissons pas? Que vaudrait notre jugement individuel? Il ne peut donc être question de la sainteté *objective* du Christ, mais seulement d'une sainteté *subjective*, c'est-à-dire conçue comme un état intègre de conscience. Or cet état psychologique de Jésus s'affirme à chaque pas de sa carrière et demeure permanent. Non seulement il ne se sent jamais séparé de Dieu par le sentiment de sa faute, mais il n'est pas divisé au-dedans de lui-même. L'équilibre de sa vie intérieure n'est jamais

rompu. Il jouit d'une paix parfaite avec lui-même et avec son Père. Jamais un souvenir pénible de honte ou de regret ne vient troubler ce calme. Sa conscience n'a pas reçu de blessures, car elle ne porte pas de cicatrices. Il faut signaler également l'absence de ces plaintes qu'arrachent aux meilleurs des hommes le sentiment de leur impuissance morale, la distance qui sépare toujours la réalité de leur vie de l'idéal qu'ils poursuivent, l'inégalité douloureuse de leurs efforts et du but à atteindre. Sans doute, il y a eu tentation humaine, lutte, effort dans la vie de Jésus et c'est par là qu'il a pris un sentiment si vif et si profond du péché; il a senti en lui les aiguillons de la chair, les rêves de l'orgueil, la séduction du succès facile et prochain. Mais il n'a jamais lutté en vain, son effort ne s'est jamais trouvé trop court, sa volonté trop faible. L'intervalle entre la réalité et l'idéal s'est trouvé chaque fois comblé. *Ce qui devait être a été*[1]. » Nous résumerons à notre tour notre pensée en disant que l'affirmation chrétienne, religieuse, de la sainteté du Christ repose sur le témoignage impératif de notre conscience qui, lorsqu'elle l'a rencontré, salue en lui le plus haut idéal moral *connu* et le plus haut idéal moral *concevable*.

Je dis connu. Certes ce n'est pas nous qui chercherons à rabaisser l'effort humain, tout en croyant plus sûrement assurer au maître de Nazareth la place incontestée et éminente qui lui appartient. Béni soit Dieu de ce que sa grâce a laissé paraître, au sein des siècles, comme des éclairs en la nuit. Le divin Socrate, Bouddha et Mahomet, Esaïe ou Elie, Sénèque même, sont de ceux-là. Mais sans accomplir le parallèle, en laissant à ces grandeurs tout ce qu'elles ont de supérieur à leur place, il n'est point outre-cuidant d'affirmer que Jésus de Nazareth a magnifiquement reproduit les plus nobles de leurs aspirations et s'est élevé lui-même à une hauteur qu'ils n'ont point atteinte. La sublimité de sa figure émerge de sa vie qui produit elle-même les éléments générateurs de sa pensée. Il reste jusqu'à cette heure le plus grand, le seul vraiment grand des fils des hommes.

[1] *Lichtenberger*. Encyclopédie des sciences religieuses. Tom. VIII, p. 368. Article Jésus-Christ, par A. Sabatier.

Je dis ensuite que cet idéal réalisé est le plus haut qui soit concevable. En effet, à nos yeux, le Christ n'est ni un révélateur, ni une révélation, il est *le* révélateur et incarne la révélation. Sans doute, il appartient à la catégorie des initiateurs, des fondateurs de religions, mais nous ne dépasserons pas la définition légitime en disant qu'il est le fondateur de *la* religion. Avec lui, en effet, l'évolution religieuse est arrivée à son terme, je veux dire qu'elle a abouti à ce qu'elle doit être. Avant Jésus la religion, quelque hypothèse qu'on émette sur ses origines premières, rattachait l'homme à la divinité essentiellement au moyen des rites, des formules; l'élément pratique ou moral, qui constitue la réalité de la religion reste à l'arrière-plan, même dans les formes de l'hébraïsme ou de l'hellénisme. En Palestine, elle apparaît dans les aspirations du prophétisme, en Grèce, pour s'épurer et se séparer des éléments inférieurs, elle a du se réfugier dans la philosophie morale. Jésus de Nazareth a mis en relief et pleine lumière le but éternel de la religion; ce but n'est pas de rapprocher extérieurement l'homme et Dieu, mais de *réaliser* une communion vivante, une inspiration constante, de créer la filialité divine. Il a dès lors placé la religion, sans méconnaître la valeur d'autres éléments accessoires, au dessus du rite, enveloppe passagère, au dessus des cérémonies, symboles plus ou moins saisissables, au-dessus des croyances, expressions inadéquates et changeantes de l'expérience et du sentiment religieux. A ses yeux, la religion véritable, l'adoration réelle, le culte en esprit et en vérité, c'est la sainteté. Accomplir la loi morale, obéir, donc se repentir des violations antérieures ou actuelles, réaliser ainsi la loi supérieure de l'être, l'union consciente avec Dieu, voilà la religion. Aimer Dieu, c'est-à-dire encore, entrer en communion avec la source de l'être, aimer le prochain, c'est-à-dire entrer en communion solidaire avec l'humanité, voilà ce qu'il appelle être parfait comme le Père céleste est parfait. En un mot, Jésus a constitué la religion en morale et la morale en religion. On ne nous demandera point de justifier ici ce rapport d'identité. Nous reconnaissons que dans l'histoire les deux forces sont deux lignes qui tour à tour se distinguent, se touchent ou s'éloignent

jusqu'à ce que dans l'œuvre du Christ elles se pénètrent et s'identifient. Je dis, s'identifient et se fondent; car à ce degré la religion suppose la morale, comme la morale la religion. Mais puisqu'on a l'air de craindre notre « moralisme[1], » qui est un moralisme chrétien, « je ne sais, dirons-nous avec Vinet, si quelqu'un se scandalisera de voir ici la morale et la religion en quelque sorte identifiées. Il n'y a point là matière à scandale, bien au contraire. La dignité de la religion, sa puissance tiennent précisément à cette unité ou, si l'on veut, à cette confusion. Une religion qui n'est pas de la morale a moins de valeur encore qu'une morale qui n'est pas de la religion. Il faut, bien loin de le dissimuler, le dire très clairement et très haut, afin qu'on cesse dans le monde, de décrier le dogme en le repré-

[1] M. Rade, pasteur à Francfort-sur le Mein et directeur de la *Christliche Welt*, a dit ces choses excellemment dans une série d'articles intitulés : *Glossen zur Bergpredigt*. Dans la première étude : *Das Christenthum und die moralische Religion* (*Christliche Welt*, N° 40, 1er octobre 1896) nous lisons entre autres : « Religion und Moral richtig zu scheiden und in das geziemende Verhältniss zu setzen, darauf ist in der christlichen Kirche von jeher viel Mühe gewandt und desshalb mancher Streit ausgefochten worden. Gewiss sind Religion und Moral grundverschiedene Dinge, aber es ist eben das Eigenthümliche des Christenthums Christi, dass sie in ihm unzerreissbar eins sind. Die christliche Predigt wie die Selbstbeurtheilung des einzelnen Christen würde vor manchem Fehl bewahrt bleiben, wenn sie sich unablässig an dieser Grunderkenntniss streng und treu prüfte.

» Es ist, wenn man die Bergpredigt liest, schwer zu begreifen, wie leicht man innerhalb der christlichen Kirche mit dem Vorwurf des *Moralismus* zur Hand ist. Auf Moralismus kann nur in einem Fall erkannt werden : wenn nämlich einer seine Tugend und Gerechtigkeit auf nichts weiter gründen will als auf die eigene Vernunft und Kraft. Ein solcher Versuch ist höchst ehrenwerth, höchst beachtenswerth ; mit der grössten persönlichen Spannung sollen wir ihn beobachten, falls sich uns die Gelegenheit dazu bietet ; und viel näher ist dem Reiche Gottes, wer diesen Versuch mit Ernst macht, als die Menge derer, die gar nicht danach fragen, was gut und böse ist. Aber Christenthum ist erst da vorhanden, wo die Sehnsucht nach einer vollkommenen Gerechtigkeit so die Seele füllt, dass man's mit Macht spürt : aus eigener Kraft kann ich sie mit aller Anstrengung nicht erringen. Und wiederum : Christenthum ist nur da vorhanden, wo eine andere Kraft uns zu Hilfe kommt und uns emporhebt zu dieser wahrhaftigen Gerechtigkeit, die nun kein Ideal mehr ist, sondern unsere selbstverständliche Art, von der Jedermann etwas hat, und auf die Jedermann sich verlassen kann. »

sentant comme un appendice gratuit et une incommode excroissance de la morale. Qu'on sache bien qu'il n'y a pas une fibre dans la religion, pas une idée, pas un article de foi qui ne soit de la morale[1]. »

Donc, la sainteté est la substance de la religion, c'est toute la religion, et c'est l'œuvre du Nazaréen que de l'avoir accomplie et marquée en traits profonds et ineffaçables. Oh ! je veux qu'avant et après lui les sages aient gravé, sur des pages immortelles, d'analogues aspirations. Le stoïcisme a fait des héros et l'on a pu prendre Sénèque pour un disciple de saint Paul. Mais analysez d'un peu près leur idéal de vertu : il a toujours quelque chose d'étroit, d'étrange; le chemin qui y conduit est encore fait de rites, de préceptes, de recettes. Ici la vision est recommandée, là-bas l'extase et partout l'ascétisme, l'opposition de la chair et de l'esprit. Le monachisme et l'idéal monastique sont nés avant les couvents et ils se perpétuent sans les couvents. Tout autre l'image de sainteté produite par Jésus-Christ. Un mot l'exprime : elle est humaine, mais d'une humanité si haute qu'il est arrivé à des hommes de la défigurer en la restreignant. Rien d'artificiel, mais rien non plus qui la soumette à la chair. Elle s'épanouit et elle épanouit l'ensemble de nos facultés; elle pénètre dans tous les domaines de la vie; elle comprend et sanctifie toutes les aspirations et sert tous les dons; elle déploie l'âme et ne la rétrécit pas; elle donne un de ces portraits si bien exécutés qu'on le dirait facile à imiter, parce qu'il est parfait. Telle la sainteté réalisée par Jésus-Christ, dans les harmonies de sa vie et de ses paroles. Voilà la religion et voilà la morale, une morale qui ne va pas sans l'inspiration divine et une religion qui est la source de cette morale. Il est possible assurément, nous l'avons vu, de concevoir cette sainteté se réalisant en d'autres formes ; mais quelle qu'en soit la forme, on ne conçoit après elle et au-dessus d'elle rien de plus parfait. Cette sainteté-là plonge l'homme et l'épanouit en Dieu.

Ces considérations et d'autres analogues, qui nous condui-

[1] *Essais de philosophie morale et de morale religieuse.* Paris, 1837. *La volonté cherchant sa loi*, p. 25.

sent déjà sur le chemin de la preuve philosophique provoquent néanmoins une objection assez commune, que nous retrouverons précisée et motivée tout à l'heure sous d'autres formes. On les admettra peut-être à titre d'aspirations, de possibilité abstraite; mais de l'œuvre du Christ, de l'impression que laisse la contemplation de son âme, telle qu'elle nous est connue, on a tiré la conclusion suivante : Sans doute, le Christ a mis en un haut relief l'idéal moral, il a proclamé le devoir du bien absolu et la tradition évangélique primitive a projeté devant nous cet idéal. Mais de la sainteté comme but à la sainteté vécue, il y a un pas encore et où est la preuve que Jésus de Nazareth l'ait franchi. L' « idée, » d'ailleurs, comme on disait au beau temps de la passion spéculative, qui a si brillamment marqué la première moitié du siècle, l'« idée » suffit, quelque opinion qu'on professe sur sa réalisation adéquate par le Christ historique. On verra plus loin à quel à priori se rattache cette façon d'idéalisme. Disons ici sa part de vérité et la correction jugée nécessaire.

Assurément, en maintes circonstances, on voit dans l'évolution l'idéal précéder la réalité, comme la réalité supérieure, à laquelle tendent nos aspirations. L'artiste conçoit son œuvre avant de l'exécuter et l'exécution ne répond que rarement à la vision première; les aspirations de réformes sociales et politiques prolongent les lignes de la réalité présente et projettent une situation meilleure, comme le Paradis du rêve de bonheur. L'expérience est trop précise pour qu'il soit permis de nier la vertu aiguillonnante d'un idéal qui n'a pour lui qu'un avenir espéré et le mot *excelsior !* est le catéchisme résumé de toute la tendance.

Mais on observera, d'autre part, que dans les cas signalés et leurs analogues l'idéal est toujours créé au moyen de la réalité et le plus souvent par antithèse avec elle. Si, dans l'histoire, on poursuit l'idée de la perfection morale, on la voit recommandée et louée sans doute, mais toujours avec ce postulat qu'elle est humainement impossible [1]. Or, le Christ a brisé

[1] Ullmann, ouv. cit., I, p. 120-136.

ce postulat, il a cru possible le triomphe du bien ; il a dit : *soyez parfaits !* et imposé l'idéal à réaliser comme bien absolu. Or chez celui dont les paroles ne dépassent jamais les actes, il est permis de conclure que si cette possibilité de perfection a été affirmée, il en a reconnu en lui-même la réalité. Et cette réalité est précisément ce qui fait du Christ, aux yeux du disciple, non seulement un prophète de la religion, mais l'objet de la foi, ce chemin qui conduit au Père. Sans la sainteté accomplie, cette affirmation n'a plus de sens appréciable et nous tombons en plein pélagianisme, avec sa vue insuffisante de la vertu et sa vue plus superficielle encore du mal moral. Cette réalité du bien accompli, nous le rappelons encore, ne peut être prouvée par des arguments extérieurs ; elle ne saurait être qu'une affirmation tirée de l'expérience du croyant, elle reste de nature morale, car seule la vie nouvelle répandue en nous par la communion spirituelle avec le Christ réalise cette certitude, dont les preuves externes nous échappent. C'est sur cette voie expérimentale qu'un Ullmann[1] a pu dire que « la meilleure et plus irréfragable preuve de la réalité de cette perfection morale nous est fournie par l'impression que fait sur les âmes la personne du Christ et la vie qui, immédiatement, découle de lui. »

A la question posée par le poète :

> Woher der Sonne Himmelsfeuer stamme,

le poète répond :

> Die alle Welt verklärt, erklärt sich selbst.
> Nur Licht bezeugt, dass sie vom Lichte stamme[2].

La sainteté, disons-nous dans un sens identique, ne se démontre pas, elle se montre. Il en est ainsi du « soleil de justice » qui s'est levé sur le monde moral. Quiconque a contemplé la lumière de l'astre du jour et éprouvé sa chaleur ne saurait mettre en doute ni son existence, ni ses effets. Aucun de ceux, pareillement, qui ont une fois expérimenté les puis-

[1] Ouv. cit., I, p. 136.
[2] Schiller, *Die Braut von Messina.*

sances sanctifiantes de la communion avec le saint de Nazareth ne met en doute la divine originalité de son principe central, qui est la perfection morale.

L'histoire nous avait conduits à la *probabilité* de cette perfection, la preuve morale nous en donne, dans les conditions indiquées, la *réalité* et en fait un objet de foi. Les considérations philosophiques, dont j'apprécie la valeur, mais que je ne puis qu'indiquer en substance, vont nous fournir la possibilité théorique de cette sainteté.

Conformément aux méthodes apologétiques actuelles, qui montrent dans l'Evangile une réponse divine aux aspirations fondamentales de la conscience humaine, il serait aisé de faire surgir comme des images ou des créations anticipées de l'idéal de justice. On connaît cette belle page de la *République* de Platon[1], un éclair dans la nuit, où le philosophe oppose à l'homme injuste qui prend les apparences de la justice pour réaliser ses projets pervers, le type de l'homme droit et honnête, qui veut non pas paraitre, mais être. Sans commettre aucune action injuste, il a toutes les apparences de l'injustice, afin d'être absolument éprouvé et de ne pas transiger sous les coups de la calomnie et de tout ce qui l'accompagne. Il reste inébranlable jusqu'à la mort, tout en étant tenu toute sa vie, bien que juste, pour injuste, et Platon lui-même lui annonce son sort final qui est d'être enchaîné, fouetté, torturé, d'avoir les yeux arrachés et de mourir sur la potence, après avoir supporté toute espèce de maux. Ce tableau, malgré ce qui lui manque pour monter à la sainteté rayonnante dans l'amour, rappelle néanmoins ce serviteur de l'Eternel, juste, souffrant pour les injustes, dont Esaïe a produit l'émouvante image. Chacun à leur façon dénotent une vision du vrai, une aspiration qui marche au vrai.

Plus près de nous, Alexandre Vinet, dans un de ses articles les plus profonds, peut-être le plus magistral entre tous ceux qu'à écrits cette plume magistrale, intitulé : *D'un criterium du bon moral*[2], a tenté cette preuve philosophique. Il le fau-

[1] Platon, *De Republica*, LII, 3.

[2] Ouv. cit., p. 74 et suiv.

drait citer tout entier ; nous n'en prenons que la moelle :

« Il ne peut être sans intérêt de rechercher quel effet produirait sur l'esprit de l'homme la production instantanée de ce type (de sainteté) qu'il a perdu et dont il cherche en vain à rassembler les éléments dans l'unité d'un type organique et parfaitement continu.

» Seulement, vous, homme affligé de la même infirmité que tout le reste des hommes, ce n'est pas vous qui produirez à leurs regards cet idéal et quand, par impossible, vous le leur auriez dépeint trait pour trait, ce ne serait encore qu'une peinture et non une réalité, une supposition et non un exemple. La résurrection de ce modèle ne vous appartient pas.

» Mais que la présence d'un modèle si glorieux produirait, du moins sur notre esprit, un autre effet que tous ces discours ! Comment pourraient-ils résister à l'apparition de la vérité *tout entière*, ceux qui en ont déjà les commencements, les premières données, ceux qui verraient par elle combler toutes les lacunes, lier tous les fragments épars, compléter tous les contours interrompus, déterminer les lignes errantes et vagues, qui conservent dans notre âme, comme des ruines sur le sol, le plan de notre moralité primitive. Il est vrai que bien des hommes prennent ces débris imposants pour un palais, cette lueur douteuse pour la lumière. Il en est d'eux comme de ces hommes qui, nés et élevés dans une caverne absolument ténébreuse, en sortiraient par une nuit que la lune éclaire. Cette nuit, pour eux, c'est le jour, cette lune c'est le soleil ; comment les persuaderez-vous qu'il y a un autre jour et un autre soleil ? Sont-ils en état de concevoir et, par conséquent, de désirer une clarté plus vive, une plus brillante lumière ? Ne perdez pas votre temps à les raisonner là-dessus ; laissez s'écouler la nuit, laissez paraître l'aurore ; laissez poindre le soleil. Avec quelle rapidité, avec quelle force irrésistible ils vont être désabusés ! et qu'il leur sera impossible désormais de confondre un pâle reflet avec la source même de la lumière, et la splendeur du jour avec la timide clarté des nuits !

» C'est ainsi et non autrement que se dissipe l'erreur en matière morale. Que la vertu dans sa perfection, que la sainteté

se montre, que ses traits se dessinent dans une réalité vivante ; que son caractère se *prononce* dans un *caractère d'homme*, mais entier, mais conséquent, mais pur, mais sans mélange ; que toutes ses parties, ses développements se groupent autour d'un principe générateur, d'où l'on voie nettement sortir et s'épancher tous les canaux ; qu'on la voie, au point même de sa source, jaillissant du rocher bien au-dessus de ces pentes, où, recevant contre son gré le tribut des flots étrangers, elle s'altère, se trouble et ne présente plus qu'un mélange dans lequel l'eau pure du rocher ne peut plus être discernée. »

Cette page étincelante renferme en substance toute la preuve philosophique, tout ce qu'on peut dire à ce point de vue spécial sur la nécessité et sur la possibilité de la production de l'homme saint. Cette dernière face du sujet a été mise en un beau relief dans une étude de M. Ph. Bridel, qui demeurera [1]. On pourrait chercher d'autres chemins encore, peut-être au temps présent des chemins préférables. Il s'agirait d'analyser les caractères de Jésus-Christ et de montrer comment chacun de ses caractères répond à la conscience morale, comment dans le fini, l'individuel, le temporaire, il résume et réalise ce qu'il y a d'éternel dans notre nature. Mais, pour le fond des choses on aboutirait à des résultats analogues. Pas plus que la preuve historique, l'apologétique philosophique ne nous fournit la réalité de cette perfection ; la preuve morale seule ferme le cercle ; la philosophie ne dira jamais que la possibilité ou, à un certain degré, la nécessité de la venue de l'homme saint. A ce titre, elle a une valeur considérable. Elle nous conduit à discuter deux des principales objections qui lui ont été opposées et qui nous approchent de nos conclusions. Ces objections traitent, en effet, des *conditions* dans lesquelles a pu se réaliser la sainteté de l'homme-Jésus.

[1] Ph. Bridel, *La foi en Jésus de Nazareth peut-elle constituer la religion définitive?* — Lausanne, Georges Bridel et Cie, 1892.

LA CERTITUDE DE LA FOI

PAR

K. HACKENSCHMIDT

Traduction de HENRI JAQUES, pasteur[1].

I

Il ne manque pas de chrétiens qui refusent, à priori, d'entrer dans la recherche qui fait l'objet de cette étude. Il y a d'abord ceux pour qui le christianisme consiste essentiellement en une action morale : lutte contre le mal et pratique de la charité d'après l'exemple et l'enseignement du Christ. Ceux-là vont disant : Epargnez-nous vos discussions dogmatiques ! Que les dogmes traditionnels de la religion chrétienne soient vrais ou faux, c'est l'affaire des théologiens ; quant à nous, hommes du christianisme pratique, cela nous est indifférent ; nous laissons à chacun la liberté de son opinion, pourvu qu'il tende vers le bien.

Viennent ensuite ceux qui font du christianisme avant tout une question de sentiment. Que Dieu, l'esprit tout-puissant qui gouverne le monde, soit une personnalité consciente de soi, indépendante et libre, ou bien qu'on se le représente comme étant un avec le monde et confondant son action avec celle des lois de la nature, peu importe, pourvu que l'âme vibre et s'émeuve à la pensée de l'infini ! Que Christ soit réellement ou non ressuscité, peu importe encore, pourvu que notre imagination le contemple comme un être vivant.

[1] Travail lu à la Société vaudoise de théologie, le 26 avril 1897.

Les autres enfin, et ce sont sans doute les plus nombreux, sont pieux par dévotion, c'est-à-dire par respect pour l'héritage qui leur a été transmis, par esprit conservateur ; ceux-là se défient instinctivement de toute innovation. Pour eux, l'antiquité de la foi chrétienne, la vénération dont les siècles l'ont entourée est un motif suffisant pour qu'ils maintiennent ce qu'ils ont. Au reste, la pensée que le christianisme est la meilleure garantie de l'ordre et de la stabilité de la société civile leur fait repousser avec énergie toute espèce de doute contre son authenticité.

Mais pour nous, le christianisme est quelque chose de plus grand et de plus élevé qu'un simple mouvement de l'âme, qu'un simple enseignement moral, qu'une antiquité vénérable ; pour nous, il est une conviction personnelle fondée sur des vérités resplendissantes de lumière et se confondant avec notre sentiment le plus intime. Ce sentiment, c'est la confiance en Dieu le Père tout-puissant par le moyen de Jésus-Christ, avec l'abandon du cœur et de la vie. Sans une telle conviction, le sentiment de la piété est sans valeur, l'action morale sans but et sans fondement, le respect des traditions acquises une simple superstition. Mais la conviction sans la certitude est un couteau sans lame et sans poignée, une chose informe. La foi est une persuasion certaine. Nous savons, dit un apôtre, que toutes choses concourent au bien de ceux qui aiment Dieu. Nous savons que nous sommes passés de la mort à la vie. Il ne s'agit pas ici de simples suppositions ou de simples vraisemblances, mais de réalités que ne doit effleurer aucun doute. Notre foi chrétienne nous oblige à lui sacrifier tout ce que nous possédons. Mais celui-là est un insensé qui sacrifie seulement cinq minutes de sa vie, ou la moindre parcelle de ses biens, ou la plus infime de ses jouissances, sans être parfaitement certain que le Dieu pour lequel il se sacrifie est réellement le vrai Dieu, et que la vie éternelle est vraiment le bien suprême.

Nous chrétiens, nous nous plaçons, à cause de notre foi, en opposition avec tout le reste du monde. Mais si nous n'étions pas absolument certains que notre conviction est vraiment

fondée, nous ferions preuve d'une présomption et d'un égoïsme sans pareils.

Avons-nous cette certitude? Je parle à des chrétiens, c'est-à-dire à des hommes qui veulent être sérieusement chrétiens. Des milliers parmi nous comptent, sans doute, au nombre de leurs biens la foi chrétienne, mais comme on posséderait un objet sans grande valeur légué par héritage. Pour ceux-là, la question d'une certitude de la foi est aussi indifférente que cette foi elle-même. D'autres ont jeté la foi par-dessus bord et ont trouvé des compensations suffisantes dans l'art, la politique ou la science ; il est évident que pour eux aussi la question ne se pose même pas.

Mais il y en a qui, sincèrement, voudraient croire et qui ne peuvent pas, parce que les objections qui sont faites contre la foi leur paraissent impossibles à réfuter. Nous serions heureux de leur montrer tout au moins la voie par laquelle ils pourraient parvenir au but. Cependant, ce n'est pas essentiellement à cette classe d'hommes que nous voudrions nous adresser, mais surtout à ceux qui croient et qui croient fermement. Toutefois n'est-ce pas une injure que d'interroger de vrais croyants sur la certitude de leur foi? Ce qui justifie pourtant notre prétention, c'est la facilité avec laquelle les croyants font souvent naufrage quant à la foi, quand cette foi est mise sérieusement à l'épreuve. Il y avait donc, dans leur foi, quelque chose de défectueux, puisqu'elle leur a manqué justement quand ils auraient dû compter sur elle. Ne croyez pas que ce soient là des cas isolés : c'est au contraire un symptôme général chez notre génération actuelle. La question ne saurait donc manquer ni d'opportunité, ni d'actualité.

II

Comment parvenir à la certitude? Où est le rocher sur lequel notre foi peut braver tous les orages? N'est-ce pas la sainte Ecriture, la parole de Dieu? Oui, au premier abord, c'est la solution qui paraît être la plus simple et, pourtant, cette réponse si simple, pourquoi n'arrive-t-elle qu'avec une sorte

d'hésitation sur nos lèvres? Par une raison bien naturelle, c'est que la foi naïve et candide en l'origine divine et en l'autorité infaillible de la sainte Ecriture est singulièrement ébranlée parmi nous. Vous connaissez la doctrine de la formation de l'Ecriture telle que l'ont formulée et soutenue les anciens docteurs de notre Eglise. Dieu l'a dictée mot pour mot aux écrivains sacrés, de sorte que nous avons à vénérer dans la Bible l'œuvre immédiate de Dieu, le produit achevé du Saint-Esprit, sans erreur dans son contenu, parfait jusque dans sa lettre. Cette conception correspondait si bien à la vénération dont l'Eglise a, dès le début, entouré l'Ecriture ; elle paraissait si évidente, si concordante avec la notion de la parole de Dieu, que personne n'avait d'objection à soulever contre elle. Luther avait, il est vrai, distingué parfois dans la sainte Ecriture les éléments divins d'avec les éléments humains; il avait mis sur le compte des faiblesses de l'auteur ce qui lui paraissait choquant ou contradictoire dans la Bible, il avait mis en doute certaines affirmations, blâmé telle argumentation, expliqué telle autre par le sentiment personnel de l'écrivain; il ne plaçait pas tous les écrits canoniques sur le même rang, et même il se demande une fois, si vraiment l'auteur nommé dans le titre d'un livre avait bien pu écrire ce livre lui-même. De telles pensées parurent dangereuses à ses successeurs; ils maintinrent fermement que l'expression de la parole de Dieu était complète dans les 39 livres de l'Ancien et dans les 27 livres du Nouveau Testament, et que ces livres, conformément à leur origine, ne contenaient rien que la vérité, la vérité infaillible et divine. Comme les docteurs catholiques romains n'avaient, au fond, rien d'essentiel à objecter et que l'incrédulité avait la bouche fermée, le dogme de l'inspiration plénière fut considéré dans l'Eglise tout entière comme la base inviolable et intangible du christianisme. La dogmatique enseignait, il est vrai, que la foi en l'autorité divine du canon ne reposait pas sur le témoignage de l'Eglise, ni sur le consentement général, mais sur le témoignage du Saint-Esprit dans le cœur du croyant. Néanmoins, la question de savoir si réellement chaque livre en particulier, chaque chapitre et chaque ligne étaient attestés comme

des vérités divines au cœur de chaque chrétien, cette question ne fut pas même soulevée; l'adhésion générale rendait toute autre démonstration superflue.

La croyance en une origine et en une autorité divine de la sainte Ecriture est une croyance qui s'en va. Sans doute, il y a des théologiens qui s'efforcent encore de maintenir le vieux dogme, mais ils le font parce que l'Eglise du XVIe siècle qui l'a enseigné leur apparaît comme un docteur infaillible, et c'est là une idée de l'Eglise bien peu évangélique; ou bien ils le font avec des réserves avouées ou cachées. Il y a certainement encore d'innombrables laïques qui vénèrent la Bible comme une collection d'oracles divins; mais, ou bien ils renoncent, saisis par une crainte sacrée, à toute investigation approfondie de l'Ecriture, ou bien, ils se sentent, en la lisant, oppressés par une question angoissante, celle de savoir si réellement l'Ecriture est bien ce qu'ils croient, ou bien si quelque difficulté, vaguement entrevue, ne les fera pas, à la fin, renoncer à l'idée qu'ils s'étaient faite de la Bible.

On dira que c'est là justement la malédiction de la théologie moderne d'avoir dépouillé l'Ecriture de son prestige surnaturel en essayant de démontrer son origine humaine. C'est elle qui a égaré les consciences et sapé la foi de l'Eglise. C'est pourquoi il faut, ou bien chasser la science théologique hors de l'Eglise, ou bien que la théologie revienne aux anciennes doctrines et renonce formellement à toute critique, comme à un crime de lèse-majesté commis contre les fondements de la foi.

On pourrait répondre que les théologiens modernes n'ont pas agi par impiété, mais par amour pour la vérité et parce que les dogmes traditionnels ne leurs semblaient pas conciliables avec les faits. Mais je préfère poser une simple question : Est-ce que l'époque où l'ancienne orthodoxie régnait seule en maîtresse sur les esprits et où la majesté du vieux dogme était inattaquée et paraissait inattaquable, est-ce que cette époque, comparée au temps présent, nous apparaît vraiment comme l'âge héroïque de la foi, tellement qu'il n'y ait rien de plus désirable pour l'Eglise que le retour aux anciennes croyances? Sans doute, il y avait de la vie chrétienne dans l'Eglise d'autre-

fois, mais quelles ombres au tableau ! Tholuck n'a-t-il pas démontré que jamais on n'a moins sondé et scruté l'Ecriture qu'à l'époque où régnait sur la Bible une opinion si étroite? L'Eglise orthodoxe n'a-t-elle pas exprimé tout son dédain pour l'œuvre des missions évangéliques à leur début ?

On peut bien dire qu'à cette époque, l'Ecriture sainte, dans son infaillibilité, s'interposait entre le Christ et l'âme croyante, comme l'Eglise catholique infaillible entre le divin chef et les fidèles. La foi ne consiste plus qu'à tenir pour vrai le contenu de la Bible. Si quelqu'un doute de tel ou tel récit biblique, il est incrédule, quelles que puissent être d'ailleurs sa piété et sa ferveur. D'après la dogmatique orthodoxe, la foi consiste en trois points : connaissance de la doctrine du salut, assentiment à cette doctrine et confiance en elle. On aura beau prêcher que le simple assentiment ne suffit pas, la masse des auditeurs ne consentira jamais à admettre que lorsqu'on possède les deux premiers points de la foi, on n'a rien encore, car le maintien de la doctrine traditionnelle lui apparaît comme quelque chose de si considérable et de si précieux, que ce qui peut manquer encore en fait de piété n'entre pas en ligne de compte.

Considérons la question d'un autre côté encore. On a l'habitude de montrer les anciens dogmaticiens en opposition aux théologiens modernes, comme des hommes qui avaient amené toute raison captive à l'obéissance du Christ (2 Cor. X, 5). Je crains bien qu'ils ne méritent pas tout à fait cette louange. Ils étaient en effet persuadés que leurs doctrines étaient absolument d'accord avec la raison ; ils en étaient tellement persuadés qu'ils voyaient dans tout dissentiment de doctrine une infraction à la dialectique. Au lieu de demander, comme cela convient à l'humilité de la foi : qu'est-ce que Dieu a fait pour donner aux hommes la connaissance du salut ? on demandait : qu'est-ce que Dieu a dû faire dans ce but, d'après nos notions, à nous ? et l'on façonnait l'œuvre de Dieu à l'image de la pensée humaine. Rien de surprenant, par conséquent, si le rationalisme s'est glissé tout doucement, sans rumeur, sans révolution dans les positions de l'orthodoxie, de telle sorte que, dans beaucoup d'Eglises, la transition de l'orthodoxie au rationa-

lisme a été à peine remarquée. C'était la raison qui tenait le sceptre de la théologie dans l'orthodoxie comme dans le rationalisme ; seulement, c'était une raison différemment limitée ; dans l'orthodoxie, elle l'était par le dogme ; dans le rationalisme par les conceptions de ce qu'on appelait « le siècle des lumières. »

Et cependant, le point de vue moderne n'enlève pas la moindre parcelle de l'importance et de la vénération dues à la parole de Dieu. La foi en la Bible est une partie essentielle du christianisme évangélique : elle en est une partie, disons-nous, et non pas le fondement. Il faut être un chrétien et avoir une foi vivante pour comprendre l'Ecriture et l'honorer dignement. Le même Jésus qui a repoussé le Tentateur en lui disant : « il est écrit, » et qui va à Jérusalem pour y mourir, « afin que fussent accomplies les choses qui sont écrites, » ne craint pas de signaler les prescriptions mosaïques sur le divorce comme une accommodation à la dureté de cœur du peuple juif (Marc X, 5). Ailleurs, il reprend avec sévérité ses disciples qui, s'appuyant sur l'exemple d'Elie, veulent faire descendre le feu du ciel sur une bourgade inhospitalière (Luc IX, 55). Le même saint Paul qui, dans ses épîtres, s'appuie pas à pas sur la sainte Ecriture, déclare qu'une grande partie de l'Ancien Testament (et précisément celle qui pour les Juifs était la plus sacrée, la loi de Moïse), ne saurait aucunement lier les chrétiens. Il va même jusqu'à attribuer la promulgation de la loi aux anges (Gal. III, 19, cf. Actes VII, 53), c'est-à-dire à en nier l'origine immédiatement divine.

Comment peut s'accorder cette liberté royale avec cette humble soumission ? Il n'y a qu'une réponse possible : là où est l'esprit du Seigneur, là est la liberté ! L'esprit naturel suffit quand il s'agit de se coller à la lettre, comme le faisaient les pharisiens et les scribes. A la fin du siècle apostolique, les faux docteurs judéo-chrétiens jetaient le trouble dans les consciences au moyen de l'Ancien Testament, si bien, que des chrétiens pieux se demandaient avec anxiété, si la croyance à l'Ancien Testament devait être exigée pour être sauvé. Paul assure, par contre, que la sainte Ecriture doit rendre sage à

salut, mais comment ? Par la foi en Jésus-Christ. La foi doit exister ; elle doit être le guide, quand nous voulons user sagement de l'Ecriture.

Mais sur quoi fondons-nous donc l'assurance de notre foi, puisqu'il ne s'agit pas seulement d'en appeler à l'Ecriture ? Sur l'expérience du salut, répond toute une série de théologiens modernes. Un des plus célèbres, Frank d'Erlangen, a écrit un livre pénétrant sur la certitude chrétienne. Dans cet ouvrage, il fait découler toute la richesse de la foi chrétienne d'un seul fait fondamental, la nouvelle naissance, soit le renouvellement moral et la transformation de l'homme par l'inoculation d'un nouveau moi, substitué à l'ancien. Frank estime que ce drame intérieur, par lequel un homme devient un chrétien, est quelque chose d'aussi certain, d'aussi palpable et d'aussi tangible que tout autre événement de la vie naturelle, et c'est ainsi que la vérité du christianisme est démontrée. Pour parler franchement, je concevrais mieux cette argumentation dans la bouche d'un méthodiste. Pour le méthodiste, la nouvelle naissance est un événement précis et conscient de la vie humaine. Celui qui est né de nouveau peut indiquer le jour et l'heure où la puissance de Dieu qui a fait de lui un autre homme s'est accomplie : il affirme, en outre, qu'à partir de cet instant, le péché a perdu son pouvoir en lui. Pour le luthérien Frank, la nouvelle naissance coïncide avec le baptême, et les premiers commencements de la vie nouvelle se perdent dans la nuit du premier âge. Ce n'est que peu à peu pourtant, que l'homme arrive au sentiment de la grâce que Dieu lui a faite ; ce n'est que peu à peu qu'il s'approprie, par la conversion, les énergies divines qui lui ont été autrefois communiquées. Durant toute sa vie, le « nouveau moi » ne peut s'affirmer qu'en luttant contre « l'ancien moi ; » la chair l'emporte dans ses désirs sur l'esprit, et l'esprit sur la chair ; et combien souvent, même dans la vie du chrétien le plus avancé, la chair n'a-t-elle pas le dessus ! Pendant les époques de défaite spirituelle, la conscience du renouvellement moral disparaît et s'efface, et, en même temps que ce sentiment intérieur, disparaît également la certitude du salut qui s'était édifiée

sur cette base. Mais, qu'est-ce donc qu'une certitude qui croît et décroît avec les fluctuations de ma vie intérieure, flamme vacillante qui plonge dans la nuit pour briller ensuite à nouveau?

Beaucoup de chrétiens, qui ne se rangent pas parmi les théologiens, s'appuient aussi sur l'expérience. Ils entendent par là l'assurance du salut qui accompagne la foi. Mais que d'instabilité et d'illusion n'y a-t-il pas dans ce sentiment! Ce sont justement les chrétiens qui prennent leur salut le plus au sérieux et qui sont les plus avancés dans la sanctification, qui se plaignent le plus amèrement de tout ce qui manque encore à leur salut. D'autres s'appuient sur les exaucements de la prière. Je crois à la divinité de Jésus parce que j'ai éprouvé sa puissance, dira un chrétien qui a supplié Jésus de guérir son enfant, et dont l'enfant a été guéri. Mais que deviendrait ce sentiment-là, si la volonté de Dieu eût été que l'enfant mourût? On lit souvent dans les feuilles catholiques des invitations à la reconnaissance envers tel ou tel saint dont l'intercession a fait exaucer une prière. Que pourrons-nous objecter contre la théorie catholique des mérites des saints, si c'est l'expérience qui, pour nous, est décisive? Sans doute, l'expérience est d'une grande importance pour la certitude de la foi (Jean VII, 17), et nous lui assignerons tout à l'heure la place qui lui appartient. Mais, pour le moment, nous nous souviendrons de la parole du Christ : si tu crois, tu verras la gloire de Dieu (Jean XI, 40): croire d'abord, et voir ensuite, telle est la marche à suivre dans le domaine spirituel.

Il y a bien encore un troisième moyen d'arriver à la certitude de la foi, moyen qui fut souvent employé et qui, dans les premiers siècles de l'Eglise, fut saisi avec enthousiasme par les chrétiens cultivés. Il s'agissait de démontrer l'harmonie de la doctrine chrétienne avec la philosophie. Le christianisme sortait-il victorieux de l'épreuve, alors il n'y avait plus à douter de sa vérité. Des apologètes de nos jours l'ont pensé également. On commence en démontrant l'existence de Dieu par le sentiment universel de l'humanité; de l'existence de Dieu découlent ses attributs, puis la nécessité d'une révélation. En-

suite on met en lumière l'excellence de la révélation chrétienne comparée aux autres religions, puis on prouve que le péché exige une expiation ; on cite des témoignages de toutes les nations et de toutes les époques pour conclure que la foi en l'immortalité de l'âme appartient au patrimoine moral de l'humanité ; les objections des sciences naturelles contre la doctrine de la création sont triomphalement mises en poudre, et ainsi de suite. C'est une superbe entreprise. Mais la philosophie est une alliée fatale et dangereuse. Pour lui plaire, il faut réduire notablement le christianisme. Sitôt que la philosophie a son mot à dire dans ce domaine, elle n'a pas de repos qu'elle n'ait la haute main. Ce qu'il y a de triste, c'est qu'on a beau retrancher, on a beau, pour faire honneur à la raison, abandonner, lambeaux après lambeaux, la foi traditionnelle : il n'y a jamais que ceux-là qui le veulent bien, qui deviennent croyants.

III

Avant d'arriver à ce que je considère comme la solution de la question qui nous occupe, permettez-moi une comparaison familière, qui vous paraîtra peut-être un peu enfantine, mais qui, à mes yeux, a l'avantage de nous conduire au cœur même de notre sujet.

Voici un crayon dans ma main. On peut dire bien des choses sur ce petit objet. Un chimiste pourra rechercher la composition de la substance qu'il enferme à l'intérieur, un botaniste parler du bois qui l'enveloppe, un géomètre mesurer exactement sa forme et sa dimension. Mais quand tous les naturalistes du monde feraient de cet instrument l'objet de leur étude, il y a une chose qu'ils ne parviendraient jamais à découvrir d'eux-mêmes, c'est que le crayon est ma propriété, c'est qu'il m'appartient à moi, personnellement. Et pourtant, c'est un fait, aussi réel que les autres faits concernant sa longueur ou sa largeur, sa couleur ou sa forme. En disant : ce crayon est à moi, j'exprime un concept clair et déterminé, mais, à la vérité, un concept d'une nature particulière.

Tout d'abord, il n'est pas dans la nature même de cet objet

d'être à moi. Les savants pourront le tourner et le retourner dans tous les sens, jamais ils n'en obtiendront le moindre éclaircissement sur le possesseur auquel il appartient. Il est vrai que, s'ils ne peuvent pas prouver qu'il est à moi, ils ne peuvent pas non plus me le contester. De la nature de ce crayon vouloir conclure qu'il n'est pas ma propriété serait une prétention ridicule. Le droit de propriété n'a, en général, rien de commun avec les sciences naturelles : il relève d'une autre science, la jurisprudence.

En second lieu, le fait que ce petit outil m'appartient, comporte pour moi un certain agrément. Il serait fâcheux que j'en fusse dépossédé. Toutes les qualités et tous les avantages de ce crayon n'ont pour moi de valeur que s'il est à moi. Ma personne est donc directement intéressée à sa possession.

En dernier lieu enfin, l'affirmation que ce crayon est à moi n'est pas nécessairement acceptée par tous. Ceux d'entre les hommes qui nient la légitimité de la propriété privée n'admettront pas que je puisse dire de cet objet, ni d'un objet quelconque : il est à moi.

Et maintenant, allons du plus petit au plus grand, allons à Dieu. Depuis des milliers d'années, la raison humaine cherche à pénétrer le grand mystère, et que de choses n'a-t-elle pas déjà dites sur Dieu ! Il est l'être absolu, la cause première, le but suprême. Les philosophes ont cherché à démontrer son existence, sa personnalité ; ils ont énuméré ses attributs, cherché à représenter son action dans le monde. Mais il y a une chose que personne ne sait, une chose qui demeure cachée à la connaissance naturelle, c'est que Dieu est *mon* Dieu. Et pourtant c'est là un énoncé clair et précis. J'affirme par là, non seulement, que Dieu m'est favorable et propice, mais encore que j'entretiens avec lui une relation qui m'autorise à compter sur sa providence, sa grâce et sa clémence, sa direction et son appui, et qui me donne un droit sur Dieu, le droit qu'un enfant a sur son père. Mais cette connaissance que j'ai de Dieu est tout à fait spéciale.

D'abord, c'est une connaissance à laquelle l'esprit de l'homme livré à lui-même ne serait jamais parvenu, ne pour-

rait jamais parvenir. Le fait que Dieu est mon Dieu se dérobe à toute science et à toute recherche naturelle. La raison peut, tout au plus, s'élever à la pensée qu'un pareil rapport entre Dieu et l'homme est simplement possible. Que ce rapport existe réellement, la raison ne trouve pour l'affirmer aucun point d'appui. Mais elle ne peut pas non plus le nier. Tous les philosophes du monde ne sauraient réussir à m'ébranler dans cette conviction : Dieu est mon Dieu. Cela concerne tout aussi peu la philosophie que la possession de mon crayon ne concerne les naturalistes.

En second lieu, cette connaissance est pour moi l'objet d'une satisfaction infinie. Elle m'élève avec puissance au-dessus de ma faiblesse naturelle, au-dessus du monde et de ses angoisses, du péché, de la fragilité des choses terrestres et de ma propre caducité. Et, ce n'est pas une science qui me laisse froid ; au contraire, elle m'intéresse au plus haut degré, puisque tout mon bonheur en dépend, puisque toute mon activité et toute ma pensée sont déterminées par elle.

En troisième lieu, enfin, tous ceux qui ne veulent rien savoir de cette connaissance, tous ceux qui ne croient pas que l'homme puisse s'élever au-dessus de lui-même, tous ceux-là passeront avec dédain en entendant mon affirmation. Ils s'écrieront peut-être avec Renan : Dire que Dieu est mon Dieu est le comble de l'insanité. Toutefois, le fait que mon affirmation ne saurait être admise et comprise que par un petit nombre d'hommes, ne m'ébranlera nullement ; c'est comme si je devais renoncer à la possession de mes biens terrestres, parce qu'un jour quelqu'un a dit : « la propriété c'est le vol. »

Retournons maintenant à notre comparaison enfantine. Sur quoi se fonde mon affirmation : ce crayon m'appartient ? Je réponds : c'est parce que je l'ai acheté, ou bien qu'on me l'a donné, que j'en ai hérité, bref, qu'il s'est passé quelque chose, qu'il y a eu un événement à la suite duquel je suis entré en possession de cet objet. *Toute propriété repose donc sur l'histoire d'un fait.*

Je ne crois pas que des juristes pussent me le contester. Le fait historique à la suite duquel je suis devenu propriétaire

doit toujours être présent à ma mémoire, autrement mon droit pourrait être contesté, et l'on ne me croirait plus quand j'affirmerais qu'un objet est à moi, si je n'étais pas en mesure de prouver à l'instant même comment il est arrivé entre mes mains. S'il s'agit de quelque chose de très important, je dois même être en état de pouvoir démontrer par écrit comment j'ai fait mon acquisition, en produisant, par exemple, la quittance du marchand, l'acte de la donation, le testament qui m'a rendu propriétaire. Je puis donc compléter la thèse précédente et dire : *Chaque propriété de quelque valeur repose sur un document écrit.*

Il en est de même de mon affirmation : Dieu, le Dieu éternel et tout puissant, est mon Dieu. Ce n'est pas une parole en l'air, je ne suis pas arrivé de moi-même à cette pensée : ce serait une présomption criminelle ; ce n'est pas un autre qui me l'a dit : ce serait une superstition insensée. Il ne me suffirait pas non plus de conclure ceci : puisque je suis en rapport avec Dieu, Dieu est donc mon Dieu ; j'ai fait l'expérience du secours en Dieu, par conséquent, Dieu est mon Dieu. Car, de ce que je fais usage de ce crayon, de ce que ce crayon m'est utile, il ne s'ensuit pas qu'il est ma légitime propriété. Non, il s'est passé quelque chose ; dans le cours du temps, un fait s'est produit.

Il y a des milliers d'années demeurait dans l'antique Egypte un peuple esclave. Ce peuple avait conservé dans sa mémoire le souvenir que ses ancêtres, autrefois, dans des temps obscurs, avaient habité le pays de Canaan et qu'ils y avaient été guidés par une protection d'En-haut. Il arriva alors qu'un berger, au pied du Sinaï, dans le silence du désert, perçut distinctement une parole divine. Cette parole, contre laquelle son cœur se révoltait en vain, lui ordonna d'arracher Israël à sa servitude et de le conduire au pays de la promesse. Moïse s'acquitta de cette mission périlleuse, ayant Dieu comme ouvrier avec lui. Et c'est alors que les destinées de ce peuple se déroulent d'une façon unique au monde. Tantôt il s'élève à la puissance et à la prospérité, tantôt il s'abaisse dans une humiliation profonde, mais toujours à la suite d'une action particulière de son Dieu. Des guerriers et des rois sont ouvriers avec ce Dieu, des pro-

phètes sont ses hérauts et des peuples ennemis les exécuteurs de ses jugements. Ce peuple plonge son regard dans l'avenir, dans un avenir tout resplendissant de lumière, et il est d'autant plus rempli d'espérance que le présent est plus ténébreux, d'autant plus inébranlable dans son courage que son espérance est plus souvent trompée. Lorsque ce peuple fut arrivé au terme de son développement, le salut espéré et désiré arriva, mais tout autrement, il est vrai, qu'on ne l'avait attendu. Jésus paraît et, du coup, élève le peuple au point culminant de son importance religieuse. Eh bien, c'est dans le cours des destinées de ce peuple, unique en son genre, que Dieu non seulement s'est révélé et fait connaître, a dévoilé des faces toujours nouvelles de sa nature, mais encore qu'il a noué des rapports avec l'homme, conclu une alliance avec lui, fondé un royaume sur la terre. Dans ce but, il a appelé à l'existence une communauté dont les membres accomplissent sa volonté et qui doivent réaliser les conditions du salut. Ce royaume de Dieu sur la terre a d'abord été confondu avec le peuple d'Israël; ensuite, il s'est réduit à un petit nombre dans ce peuple; puis enfin, il a brisé les barrières nationales du judaïsme pour se constituer dans l'Eglise chrétienne comme une communauté spirituelle. Par le baptême, j'ai, moi aussi, été reçu dans cette communauté divine et par suite dans l'alliance de Dieu.

C'est sur cet enchaînement d'événements historiques, où je reconnais une direction divine, que repose ma confiance chrétienne en Dieu, car je sais que ces faits sont liés à un autre fait qui s'est passé dans ma propre vie. Et cette histoire sacrée doit m'être connue; il faut qu'elle soit présente à mon esprit, si ma confiance en Dieu veut être ferme et vivante. Ce n'est que dans la mesure où j'aurai conscience de quelle façon se sont formés mes rapports avec Dieu, que ces rapports seront pour moi d'une inébranlable certitude. Les hommes pieux de l'ancienne alliance invoquent Dieu comme le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, les chrétiens comme le Père de Jésus-Christ. Cette appellation n'est pas une simple figure de rhétorique; mais, en mentionnant les personnages par lesquels Dieu s'est révélé, celui qui prie montre la raison de sa joie

dans la prière, se donne du courage et fortifie son cœur et ses mains. S'il ne s'agissait dans le christianisme que d'une simple connaissance de Dieu, de sa nature, de ses attributs et de sa volonté, la manière dont les hommes sont parvenus à cette connaissance ne nous offrirait qu'un pur intérêt historique, et leurs noms pourraient tous ensemble se confondre dans l'abîme de l'oubli. Si la connaissance de Dieu est simplement conforme à notre raison, consolante, salutaire, que nous importe ceux qui l'ont d'abord révélée au monde? Mais il s'agit d'un rapport réel entre Dieu et les hommes, et il n'y a qu'une preuve unique de sa réalité, ce sont les faits par lesquels il s'est établi. Dieu, notre Père, et l'histoire par laquelle Dieu s'est donné et dévoilé aux hommes, sont indissolublement liés dans la foi du chrétien. Notre piété chrétienne n'est pas seulement une aspiration vers Dieu, une recherche continuelle de Dieu, mais bien plutôt une possession joyeuse de Dieu. Cette possession se fonde sur ce que Dieu a fait pour arriver jusqu'à nous, nous chercher, nous trouver, nous saisir longtemps avant que nous-mêmes eussions fait un seul pas pour aller à sa rencontre; elle est donc fondée sur les faits accomplis par Dieu, et mon rapport avec Dieu subsiste et s'affermit quand je suis certain de la vérité de ces faits. Or, c'est dans la sainte Ecriture de l'Ancien et du Nouveau Testament que ces œuvres divines ont été primitivement consignées. C'est là que nous avons, racontée par écrit, la façon dont Dieu s'est approché des hommes, comment il a établi sa demeure sur la terre, comment il s'est choisi un peuple saint dont je puis, moi aussi, être le citoyen, et comment enfin il a préparé un repos auquel je puis participer. La sainte Ecriture est donc la garantie, la confirmation écrite de ma possession spirituelle, le document de mon adoption, le testament par lequel je suis admis à prendre part aux biens célestes.

IV

Mais je pressens un argument que vous formulez sans doute contre mes déductions. Vous me dites: Mais d'où savez-vous donc que l'histoire racontée par la Sainte-Ecriture est vérita-

blement une histoire sainte, c'est-à-dire une histoire déterminée par une action spéciale de Dieu? Ces choses se sont peut-être passées tout naturellement, et ce qu'il y a de merveilleux en elles ne provient que de l'imagination des écrivains sacrés. Comment prouver que ce sont vraiment des révélations divines et des faits divins? Nous ne voyons guère d'autre moyen d'y parvenir qu'en démontrant d'abord que l'Ecriture qui nous raconte ces miracles ne peut contenir qu'une vérité infaillible, et c'est l'ancienne méthode dont vous avez dit vous-même que vous ne vouliez plus!

Eh bien non, la révélation divine n'a besoin d'aucun appui extérieur, elle se prouve elle-même, et de la manière la plus irréfutable, par ce qui en constitue le point culminant, c'est-à-dire par l'apparition de Jésus-Christ. Jésus parut en affirmant lui-même qu'il était envoyé de Dieu, autorisé par lui et investi du pouvoir de réaliser d'une façon définitive le royaume de Dieu annoncé par les prophètes, et d'accomplir pour tous les temps le plan du salut. (Luc IV, 21.) Il se nomme *le Fils*, le dernier et suprême envoyé de Dieu (Luc XX, 13), dont la volonté est une avec celle du Père, qui est en possession de tous les pouvoirs divins, et qui ne se borne pas, comme les prophètes qui ont paru avant lui, à remplir une mission particulière, mais dont l'activité tout entière est un accomplissement de la volonté du Père. Personne ne connaît le Père, que le Fils. La nature la plus intime de Dieu, ses intentions les plus cachées, sa volonté dernière sont pour lui sans mystère; non pas comme s'il les avait péniblement apprises et scrutées, mais comme une connaissance unique en son genre, qui lui est donnée par sa filialité divine, qui est son privilège et son droit, et qui ne peut être remplacée ou complétée par aucune autre connaissance de Dieu.

Le ciel et la terre passeront, mais ses paroles ne passeront point. C'est avec une autorité divine qu'il pardonne les péchés, qu'il annonce l'aurore d'une grâce nouvelle et qu'il entre en lutte contre les puissances du mal (Mat. XII, 28). Il rassemble autour de sa personne, il unit à sa personne tous ceux qui acceptent son appel. Il exige des siens le don sans réserve du

cœur et de la volonté; les devoirs les plus impérieux, ceux des parents à l'égard des enfants et des enfants à l'égard des parents, doivent céder le pas à l'obéissance réclamée par Jésus. Celui qui aime son père ou sa mère plus que lui n'est pas digne de lui. Son jugement tranchera notre destinée éternelle (Mat. VII, 22); la position qui aura été prise à son égard sera décisive au dernier jour (Mat. XI, 20 sq.), et Dieu lui-même se placera vis-à-vis des hommes selon qu'eux-mêmes se seront placés vis-à-vis du Christ. Ce sont là des paroles de Jésus dont aucun homme intelligent n'a encore révoqué l'authenticité.

Et maintenant, la question qui se pose est simplement celle-ci: de semblables affirmations reposent-elles sur une illusion insensée, sur une présomption sans bornes, ou bien sur une appréciation juste et raisonnée de leur propre valeur? Jésus mérite-t-il que nous ayons confiance en son témoignage? Pour nous chrétiens, la chose ne saurait être douteuse pendant une seconde seulement.

Nous regardons Jésus en face, nous évoquons devant nos yeux le souvenir de son activité et de ses souffrances, et notre conviction est là, inébranlable, que nous n'avons affaire ni à un trompeur ni à un illuminé. La vocation et la personne ne font qu'un chez lui; en nous approchant de lui, nous convenons que la pureté de son caractère, la profondeur de son amour, sa fidélité, sa constance ne sauraient être mises en doute, et nous reconnaissons là sa mission rédemptrice. Celui qui se donne ainsi pour son œuvre doit être certain de l'œuvre qu'il lui faut accomplir. Celui qui fait d'aussi grandes choses et qui en exige à son tour de si grandes, doit être certain des grandes choses qu'il possède, qu'il apporte et qu'il promet. Lorsque, chaque année, le temps de la passion nous fait assister à nouveau au procès de Jésus, nous nous plaçons comme témoins entre lui et ses adversaires, et chaque fois se renouvelle avec force l'impression que le droit est de son côté, et non pas du côté des prêtres et des docteurs de la loi. Qui pourrait considérer comme légitime la condamnation à mort prononcée contre Jésus? Qui pourrait, après avoir contemplé les angoisses de Gethsémané, concevoir,

ne fût-ce que pendant une seconde, le soupçon que l'homme qui prie et qui lutte dans le jardin funèbre, se trompe et cherche à tromper les autres ? Notre foi à la vérité de la doctrine de Jésus repose donc d'abord sur sa sincérité. Mais les racines de cette foi plongent plus profond encore. L'amour divin, la vie divine qui débordent de sa bouche se sont manifestés sous une forme sensible et palpable en sa personne, et l'apparition de Jésus nous donne le gage de leur réalité. Le Père qu'il annonce vit sous nos yeux, en sa personne. La divinité et l'humanité se réalisent en lui. Qu'il y ait un amour tout-puissant, il ne l'a pas seulement dit, il l'a manifesté dans toute son activité et dans ses souffrances. Cet amour parle et agit en lui d'une manière indubitable. Nous en sentons le souffle brûlant, et nous nous livrons à cet amour par un élan irrésistible. Rien, par conséquent, ne nous est plus certain que cette parole : Moi et le Père nous sommes un.

Le sang circule et bouillonne sans arrêt dans nos veines, mais ce n'est qu'à de certains endroits que ce flot est sensible au doigt qui veut le toucher. C'est ainsi que Dieu traverse l'histoire de l'humanité ; nous n'entendons pas toujours ses pas, mais il y a dans l'histoire un point, dans le cours des siècles une époque où les pulsations de l'esprit de Dieu sont devenues palpables, comme elles ne le furent jamais, ni avant, ni après, et ce moment coïncide avec l'apparition de Jésus. Dès qu'on a saisi le point où battent les pulsations de notre sang, il est facile de reconnaître son cours jusqu'aux extrémités du corps, et l'on peut, de cette manière, percevoir le courant de la vie intérieure, là-même où d'habitude on ne remarque rien. De même, après avoir reconnu Dieu en Jésus-Christ, pouvons-nous suivre son action dans les temps passés qui préparaient la venue du Rédempteur, et dans les temps qui ont suivi cette apparition. A la lumière qui rayonne du Christ, l'histoire qui aboutit à la fondation de l'Eglise chrétienne s'annonce comme une histoire sainte, dans laquelle Dieu se révèle et fait triompher de haute lutte ses desseins rédempteurs contre toute la faiblesse, la folie et la méchanceté des hommes. Jésus est la clef de voûte d'un édifice grandiose ; il maintient

la construction tout entière debout et nous la montre voulue de Dieu.

Notre foi chrétienne, c'est-à-dire l'assurance qu'en entrant dans l'Eglise chrétienne nous entrons aussi dans l'alliance de grâce, repose donc tout d'abord sur la personne de Jésus, nous voulons dire sur son apparition historique telle qu'elle nous est attestée dans les Evangiles. Nous prenons au sérienx cette thèse de l'apôtre : Personne ne peut poser d'autre fondement que celui qui est déjà posé, c'est-à-dire Jésus-Christ (1 Cor. III, 11). A la vérité Paul entend par là le Ressuscité, celui qui est assis à la droite de Dieu. Mais pour les apôtres et pour l'Eglise primitive, la résurrection de Jésus n'est pas autre chose que la confirmation divine et le couronnement de son activité terrestre. Et comment entrons-nous en rapport avec le Christ glorifié ? Uniquement par l'image du Christ terrestre, telle que les évangélistes l'ont décrite, par la parole de la croix. La glorification supra-terrestre se dérobe à nos impressions, mais la splendeur de sa carrière terrestre brille, dans son humilité, à travers les siècles et fait la conquête des cœurs capables de la saisir. Tel qu'il était jadis, tel que nous le voyons encore aujourd'hui par les yeux de l'esprit, tel nous l'aimons encore, et mettons en lui le fondement de notre confiance en Dieu. Ce serait un crime de lèse-majesté à son égard, si ce fondement nous paraissait trop faible pour porter l'édifice de notre foi, si nous ne nous contentions pas de sa personne, et qu'il nous fallût un autre fondement, par exemple une Eglise infaillible, ou un texte biblique infaillible.

On me répondra sans doute : tous ne portent pas le même jugement sur Jésus. Pour un grand nombre, sa vie et son œuvre ne sont pas autre chose que le produit d'une évolution naturelle, et tout cela s'explique par le caractère du peuple et de l'époque, par des événements dus au hasard, par des mobiles purements humains ; il faut donc transporter dans le domaine de la légende ce qui ne saurait s'adapter au cadre ordinaire d'une vie humaine. Sans doute, la divine élévation de Jésus ne peut pas se démontrer à la raison comme un fait de la vie naturelle. Mais on peut en dire autant de l'existence de Dieu, de

l'immortalité de l'âme, et même, ajouterons-nous, de la sainteté de la famille, de l'inviolabilité de la propriété et des devoirs de la véracité. Les vérités de l'ordre moral et religieux ne se démontrent point comme les faits de l'ordre physique et physiologique ou comme des axiomes de mathématique. Si c'était le cas, chaque homme doué de raison serait contraint d'accepter ces vérités, comme chaque homme doué de raison est forcé d'admettre que deux fois deux font quatre et que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux angles droits. Qu'en serait-il alors de la liberté de la foi et de la moralité? La foi, comme l'action morale, n'a de valeur que si elle est le produit de la liberté de l'homme. C'est pourquoi, la possibilité de l'incrédulité doit demeurer entière; celui qui ne veut pas croire doit trouver des raisons pour cela, et c'est ce que Jésus a pensé quand il a dit: Il faut que les scandales arrivent. Il s'agit, dans le christianisme, de l'impression que la personne de Jésus produit sur nous, il s'agit du pouvoir qu'elle a de gagner les cœurs. Dans la vie ordinaire, il arrive aussi des choses analogues : une personne a de l'influence sur une autre personne, elle est pour cette autre une autorité qui règle et qui détermine : une telle action de personne à personne reste toujours en dernière analyse un mystère, car elle repose sur des facteurs qu'il est impossible de déterminer avec exactitude. La même personnalité attire les uns et repousse les autres ; elle se révèle à l'un, tandis qu'elle demeure incomprise de l'autre, selon les dispositions avec lesquelles on s'en approche.

Jésus ne s'y trompe pas un instant et sait d'avance qu'on le jugera de la façon la plus opposée ; les uns croiront en lui, tandis que les autres s'en scandaliseront; pour les uns, sa relation avec le Père demeure cachée, pour les autres, au contraire, elle est manifeste et évidente. Celui qui vient à lui dans sa pauvreté spirituelle, c'est-à-dire dans le sentiment que rien de ce que nous possédons naturellement, ni la culture de l'esprit, ni la vertu, ni les biens et les jouissances de ce monde ne sauraient donner à l'âme une paix durable, celui-là est accessible à l'influence du Christ, de même que celui qui vient à lui comme un enfant, avec le désir d'avoir une main qui le conduise, en

toute humilité et dans un abandon volontaire. Dans ce cas, survient ce qu'on peut appeler une révélation intérieure ; en même temps que la connaissance extérieure, s'opère une connaissance intérieure dans l'esprit de l'homme. La connaissance que Jésus-Christ était le Fils de Dieu, Pierre, d'après les paroles de Jésus, ne l'a pas acquise par la chair et le sang, ni par la réflexion humaine, c'est le Père qui la lui a révélée. Les disciples de Jésus voyaient et entendaient ce que les autres voyaient et entendaient, mais ils saisissaient davantage, leur regard pénétrait à travers les paroles et les actions de Jésus jusqu'à son cœur ; ils reconnaissaient les mouvements secrets de ses actions, cachés aux yeux des autres, c'est-à-dire son amour, son abandon complet à la volonté du Père, sa dignité de Messie sous la figure d'un serviteur, et c'est pour cela que Jésus leur dit : Heureux vos yeux à vous, parce qu'ils voient (Mat. XIII, 16). — Pour les disciples de Jésus aussi, il y avait bien des choses qui les scandalisaient, c'est-à-dire qui leur paraissaient en contradiction avec sa dignité de Messie. Si pour les disciples le scandale ne dura pas et ne les empêcha pas de recevoir et de garder l'image que Jésus-Christ devait graver en eux, nous n'avons, pour comprendre ce phénomène religieux, pas d'autre explication à proposer que l'action mystérieuse de l'Esprit de Dieu qui souffle où il veut et qui a soufflé dans leur cœur. Et c'est ainsi que se forme la foi dans tous les temps et dans toutes les circonstances. Quand nous essayons de recueillir les enseignements et les œuvres de Jésus pour en former le caractère général, et que, dans ce caractère de Jésus nous découvrons l'image même de Dieu ; quand, dans la vie du Christ, nous réunissons les traits qui le font ressembler à tous les autres hommes et que nous les subordonnons aux traits qui l'élèvent si haut au-dessus de l'homme naturel, tout cela repose sur une révélation intérieure opérée par l'esprit de Dieu, là où les dispositions qui y correspondent existent dans les cœurs.

Nous sommes maintenant en état de répondre à la question qui était notre point de départ. Nous devenons certains de notre foi chrétienne, lorsque, sous l'influence du Saint-Esprit et par l'impression que l'apparition de Jésus produit en nous, nous

arrivons à la conviction profonde que nous pouvons nous confier en lui, qu'il est véritablement ce qu'il a prétendu être, c'est-à-dire l'envoyé, muni des pouvoirs divins, par lequel Dieu le Père nous révèle sa nature tout entière et nous offre sa grâce pleine et parfaite. Alors, mais alors seulement, l'histoire qui aboutit à la venue du Christ et qui a son couronnement en Christ est vraiment une histoire sainte et divine ; alors, la formation d'un peuple de Dieu dans la nouvelle alliance à laquelle j'appartiens est vraiment une œuvre de Dieu, alors enfin, la sainte Ecriture qui raconte cette histoire devient véritablement la parole de Dieu, c'est-à-dire l'expression de la volonté de Dieu en vue du salut. Il ne résulte pas, à la vérité, de la thèse dont nous sommes partis, que l'histoire sainte se déroule exactement comme on l'a admis jusqu'à présent, et que les récits que l'on a considérés comme canoniques jusqu'à aujourd'hui soient tous, sans exception, authentiques et dignes de confiance.

La certitude de notre foi n'est pas le moins du monde ébranlée par l'aveu que les écrivains bibliques contiennent le trésor dans des vases de terre, que, puisqu'ils ont dû faire des recherches humaines, ils ont pu se tromper comme des hommes qu'ils étaient, et que les docteurs juifs qui ont rassemblé les écrits de l'Ancien Testament et les ont élevés à la dignité de règle, de canon, ont dû se laisser guider dans cette œuvre par leur point de vue juif et donner à la Loi une place qui ne lui convient plus parfaitement.

Il ne s'agit pas pour nous de telle ou telle particularité, de la vérité de tel ou tel événement, mais il s'agit de savoir si, oui ou non, il y a eu une histoire sainte, si Dieu a dirigé les destinées du peuple d'Israël pour les faire aboutir à Jésus et si, à cause de cela, nous sommes autorisés à reconnaître dans l'histoire de ce peuple une révélation de Dieu. C'est cela que nous croyons, c'est cela qui est une partie constitutive et nécessaire de notre foi, et cela est, comme nous le croyons. Aucun savant ne peut nous le contester, aucune découverte, aucune recherche n'est capable d'ébranler ce fait ; bien plus, comme chrétiens, nous possédons la joyeuse assurance que plus l'histoire de l'Ancien Testament sera soumise à des investigations

de toute nature et plus l'on brisera avec la conception pharisaïque que l'on s'en faisait, plus magnifiquement éclatera l'action merveilleuse de Dieu sur les destinées d'Israël. — Que serait donc une amitié qui tremblerait d'avoir des renseignements sur la vie passée de son ami? Lorsque tout à l'heure, j'appelais l'Ecriture sainte une parole de Dieu, il va de soi, d'après tout ce qui a été dit, qu'on ne doit pas entendre par là qu'une parole quelconque prise ici ou là soit un oracle de Dieu. Il faut tout d'abord que je prenne la vraie position vis-à-vis de l'Ecriture sainte, c'est-à-dire que je me place sur le terrain de la foi évangélique. En second lieu, je dois avoir la vraie intelligence de l'Ecriture, c'est-à-dire que je dois comprendre chaque parole en la comparant avec l'ensemble de l'histoire du salut, car ma foi ne repose pas sur des mots mais sur tout un ensemble historique. Lorsque la parole de l'Ecriture est véritablement bien comprise, elle devient pour moi une parole de Dieu. Dans cette parole j'entends la voix du Père qui me parle, tantôt pour me consoler, tantôt pour me reprendre, et plus je sonde chaque parole à la lumière de la révélation tout entière, mieux je comprends l'humble déclaration de l'apôtre : *Nous portons ce trésor dans des vases de terre !*

Le vase de terre, c'est d'abord la personnalité humaine et imparfaite des témoins de la révélation, ensuite ce sont les bornes que la race et l'époque des écrivains ont opposées à leur libre développement. Comprendre et saisir historiquement ces limites, c'est tirer le trésor de son vase de terre et se réjouir de sa valeur éternelle.

V

C'est là un chemin bien long pour parvenir à la certitude de la foi, direz-vous sans doute en soupirant. Il est évident que si quelqu'un a cru trouver ici un moyen rapide et commode de se débarrasser de toutes les difficultés relatives à la foi chrétienne, il doit être radicalement détrompé. Mais qui oserait affirmer que le chemin du salut soit un chemin commode ! N'est-il pas dit : Travaillez et luttez pour que vous puissiez entrer par la

porte étroite? Ce fut, entre autres, la faute des hommes du réveil dans la première moitié de notre siècle : pour lutter contre le rationalisme d'une façon plus rapide et plus efficace, on retourna simplement à l'ancienne dogmatique, en particulier à la doctrine de l'inspiration. C'était si simple de pouvoir dire aux adversaires : nous croyons en ce livre, et vous n'y croyez pas. Pour mettre les hérétiques à la porte, Tertullien un jour posa cette thèse : Tout ce qui est ancien est vrai, tout ce qui est moderne est faux, invitant ainsi les chrétiens à juger une doctrine simplement d'après son âge. Quand un docteur ne peut pas s'appuyer sur la tradition, c'est un hérétique. Ainsi firent nos pères. Voulait-on mettre la foi de quelqu'un à l'épreuve, on plaçait devant ses yeux quelque récit biblique plus ou moins incongru : l'ânesse de Balaam, le poisson de Jonas; faisait-il des réserves, il était flétri comme hérétique. A l'heure qu'il est, nous expions assez chèrement cette soif de moyens commodes. Mais il y a maintenant un travail que nous voulons demander à tous, que tous peuvent accomplir sans renoncer à leurs occupations, à leur commerce ou à leur négoce et qui ne dépasse même pas les forces d'un enfant. Ce travail consiste à faire la connaissance personnelle de Jésus, tel que les Evangiles nous le font connaître. Arriver par un commerce personnel à faire une connaissance personnelle, tel est le chemin, le chemin unique par lequel nous pourrons trouver l'époux de nos âmes.

Cette méthode présente un double avantage. Tout d'abord, elle nous conduit à une certitude qui est inattaquable. Nous ne pouvons sans doute démontrer à personne ce que Jésus est pour nous, nous ne pouvons que dire aux autres, comme Philippe à Nathanaël : Viens et vois! Mais cette impression que Jésus nous a faite, personne non plus ne peut nous la contester, et notre foi se trouve ainsi à l'abri de toutes les objections. Les philosophes pourront faire valoir tous leurs arguments : que Dieu n'est pas un être personnel et distinct du monde, que le monde ne doit pas son origine à un acte libre et créateur, que les prières des fidèles ne peuvent rien contre les lois naturelles, ma foi me dit qu'il en est autrement, et elle me le dit

parce qu'elle s'appuie sur des faits qui échappent entièrement au jugement et à la sagesse de ce monde.

L'immixtion de la philosophie dans mes convictions intimes est aussi ridiculement prétentieuse que celle d'un naturaliste qui, au nom de ses recherches scientifiques, voudrait me contester la possession de ma maison. Je n'ai rien non plus, absolument rien à craindre de la critique théologique dont un bon nombre font aujourd'hui un épouvantail. Il en serait autrement, sans doute, si ma foi chrétienne était fondée sur un livre. Dans ce cas, il est vrai, quand on viendrait me prouver que tel ou tel récit contenu dans ce livre n'est pas historique, que telle ou telle partie de ce livre n'est pas authentique, qu'il y a des erreurs positives qui y sont enseignées, de semblables démonstrations seraient mortelles pour ma foi. Mais *ma foi repose sur une personne*, sur Jésus, et rien ne saurait lui porter préjudice, pas même la possibilité que tel ou tel trait rapporté par les Evangiles, telle ou telle parole prononcée par Jésus ne soit pas authentique, car il m'en reste toujours assez pour justifier pleinement ma parfaite confiance en Jésus. *Ma foi repose aussi sur une histoire*, et quand même mainte circonstance peut avoir été tout autre qu'elle ne fut rapportée, quand même tel écrit canonique peut avoir un auteur différent, provenir d'une autre époque que celle admise jusqu'à présent par la tradition, il n'en demeure pas moins vrai que cette histoire est une histoire sainte, divine, une lutte merveilleuse entre Dieu d'une part et la folie pécheresse de l'humanité d'autre part, une victoire magnifique de Dieu sur toutes les puissances du monde hostiles à Dieu. La marche éternelle des étoiles n'est plus sans doute pour notre race ce qu'elle était pour les siècles antiques : les cieux n'en racontent pas moins la gloire de Dieu.

Le *second avantage* qui résulte de notre conception, c'est qu'avec elle, il ne saurait plus être question d'une foi morte. On sait qu'on peut croire à la Bible inspirée et avoir peu de piété; on peut croire aux miracles, à la résurrection de Jésus-Christ, à tout au monde et garder un cœur inconverti. Mais on ne peut pas accorder sa confiance à Jésus sans être pénétré en même temps pour lui d'un respect sacré et d'une affection

profonde, sans le reconnaître pour son maître et sans le suivre. La confiance que nous avons en lui n'est pas autre chose que la conséquence et le fruit de la puissance avec laquelle il s'est emparé de notre être. Nous croyons en lui, parce qu'il nous a vaincus, parce qu'il est devenu plus fort que nous, parce qu'une vertu est sortie de lui pour entrer en nous. Notre foi augmente ou diminue, vit ou meurt selon l'action que Jésus exerce sur notre cœur et notre vie. Le dogme de la personne du Christ peut laisser le cœur froid, mais non pas la personne de Jésus saisie par la foi. La personnalité de Jésus telle qu'elle apparaît dans les Evangiles contredit le sens naturel en général et exige le sacrifice de l'homme tout entier. La personne de Jésus exerce un jugement sur tout enfant d'Adam, elle ne nous laisse pas tranquilles dans notre péché, et l'on ne peut pas croire en lui sans éprouver ce jugement sur soi-même. On ne peut pas reconnaître que Jésus est le Fils de Dieu sans juger tout autrement que le monde sur soi, sur le monde, ses devoirs et ses souffrances. Le renouvellement de l'homme intérieur suit la foi, c'est-à-dire qu'il doit la suivre d'après la conception ordinaire du salut; d'après notre conception, la foi est déjà un renouvellemeut, c'est-à-dire le changement intérieur et la sanctification de toutes les puissances spirituelles. La vraie foi est provoquée par la puissance spirituelle qui se manifeste en Jésus et qui découle de lui; elle est donc l'œuvre de Dieu en nous, le commencement et la naissance d'une nouvelle créature.

Enfin, — un dernier point, — nous sommes tous convaincus que dans le christianisme tout revient en définitive à la vie, la vie dans la sanctification, l'obéissance et l'amour. Je voudrais montrer que dans notre conception de la foi, la vie n'est pas diminuée mais qu'elle gagne au contraire en intensité. Lorsque je crois en Jésus parce que je me sens pécheur et que j'ai reconnu en lui le Sauveur des pécheurs, j'obéis à un sentiment raisonnable; cependant, d'un sentiment raisonnable à la conversion il y a loin encore. Mais si je deviens chrétien parce que j'ai reconnu en Jésus-Christ la splendeur du fils unique du Père, j'obéis à l'impulsion de l'Esprit saint, et comme c'est l'Esprit qui vivifie, mon christianisme est esprit, né de l'esprit.

Si je crois l'histoire du salut parce que c'est la Bible qui la rapporte, ma foi est cette foi historique que Luther distinguait expressément de la foi qui sauve et qui justifie. Mais si je crois l'histoire qui est contenue dans l'Ecriture sainte parce que Dieu se révèle à moi dans cette histoire, parce que j'y reconnais le souffle et l'action d'un Dieu dont ma conscience entend la voix, alors ma foi est une prise de possession immédiate de Dieu en moi, c'est Dieu qui vient demeurer en moi avec toutes les puissances du monde spirituel. Si l'on me prêche que je dois croire ceci ou cela, parce que cela est écrit et que c'est ainsi qu'on devient chrétien, c'est là une exigence légale, et la loi n'a jamais converti personne. Mais si l'on me dit : tu peux croire avec confiance, et si tu appelles Dieu ton Père, tu ne seras victime d'aucune illusion, car voici, Il est apparu en Christ, c'est en Jésus-Christ qu'Il t'ouvre ses bras, qu'Il te tend la main de l'alliance, c'est là une parole vraiment évangélique! Je ne me sens plus poussé par la contrainte, mais par la joie et le bonheur d'un abandon complet à Dieu, par la gratitude d'un cœur qui se donne librement. Cette vie nouvelle et intérieure qui m'est donnée avec la foi, ce commerce avec Dieu vers lequel nous nous sentons portés, cette paix de Dieu dont nous éprouvons les effets, cette aversion contre le péché, cette aspiration vers les choses qui sont en haut, tout cela nous atteste que nous avons bien fait de croire en Jésus. Alors s'accomplit la parole du Christ : Si quelqu'un veut faire la volonté de Dieu, il connaîtra si mon enseignement vient de Dieu, ou si je parle de mon chef (Jean VII, 17). Notre foi repose en première ligne sur la personne de Jésus, ensuite sur les effets sanctifiants et salutaires de la foi chrétienne. L'expérience du cœur et de la vie, c'est là le témoignage intérieur du Saint-Esprit qui vient fortifier en nous la parole de Dieu, le sceau et le gage de notre adoption, l'onction sainte (1 Jean II, 27) qui nous garantit notre dignité de chrétiens et nous affirme à nous-mêmes que nous sommes les élus de Dieu. A la vérité, cette expérience n'est pas toujours semblable à elle-même. Il y a des temps où la prière est moins joyeuse et où la paix de Dieu est moins sensible, où nos mains sont défaillantes et où nos genoux chancellent, où

nous sentons, — humiliation salutaire, — que nous portons toujours en nous l'image de l'Adam terrestre. Mais il est un sentiment qui ne nous abandonne jamais, même dans les temps de pire abattement et dans les heures les plus sombres de la détresse spirituelle. C'est le sentiment, c'est la conscience que je ne puis être un homme véritable, si je ne suis pas un croyant.

Etre un homme, c'est être un maître. L'image de Dieu en l'homme c'est la domination sur les choses de la terre. La conscience qui fait de moi un être moral me place au-dessus du monde sensible. Le monde est là pour devenir le règne du monde moral, la matière est là pour me servir, pour devenir l'instrument docile de ma vocation spirituelle. Mais qu'arrive-t-il en réalité? Livré à moi-même, je suis un esclave, et non pas un maître, un esclave de mes penchants naturels, le jouet des destins les plus contraires. La passion et la crainte, les désirs du monde et les douleurs du monde me tiennent engagé dans leurs liens. Le péché, par son attrait, asservit ma volonté et, par ses conséquences, torture ma conscience. Mon corps devient ma prison. Le monde autour de moi est également dangereux, soit qu'il m'attire par ses jouissances, soit qu'il m'effraie par ses périls.

Je ne puis trouver de consolation et de force que dans la foi en un Dieu au-dessus du monde, qui devienne mon Dieu en Christ, qui me conduise par la main, qui m'épargne dans sa miséricorde et me vienne en aide victorieusement. Je crois, parce que je suis forcé de reconnaître que sans cette foi, je suis perdu en tant qu'être moral, et que, sans elle, je n'ai ni sécurité dans le passé, ni consolation dans l'avenir, ni vaillance dans le présent. Je crois en Dieu le Père, comme je crois en moi-même. Ma foi est indissolublement liée à la constitution de ma personnalité morale. Renoncer à ma foi, serait renoncer à être un homme.

Pour finir, encore une question : comment conserver, comment maintenir la certitude de la foi? Je réponds : en se résignant à ne pas obtenir des preuves particulières de l'amour paternel de Dieu. En regardant à Jésus, on est saisi par une telle certitude qu'on se livre avec joie aux dispensations de

Dieu, même quand elles nous conduisent dans les profondeurs les plus obscures. On se réjouit de son Dieu, même quand on ne retire de sa présence ni jouissances, ni compensations. Les trois points culminants de la piété véritable, la sainte Ecriture nous les donne, je crois, en trois passages. D'abord au Psaume LXXIII avec cette parole : Quel autre ai-je au ciel que toi ? Ma chair et mon cœur peuvent se consumer : Dieu sera toujours le rocher de mon cœur et mon partage. Ensuite dans la scène de Gethsémané, et enfin dans ce que saint Paul nous raconte dans la deuxième épître aux Corinthiens, chapitre XII, et qui est tiré du sanctuaire le plus intime de sa vie spirituelle. Luttant par trois fois pour être délivré d'une écharde dans sa chair, il reçoit, par trois fois, cette réponse : Ma grâce te suffit.

L'expérience unique en son genre faite par celui qui a prié en Gethsémané, Asaph l'avait déjà faite jadis, et l'apôtre la répète après eux : ils renoncent tous les trois à une preuve particulière d'un secours divin miraculeux. Dans certains cercles pieux, on considère volontiers comme le plus avancé dans la vie spirituelle celui qui peut raconter des exaucements de prières, des secours merveilleux, des victoires puissantes et des moments d'exaltation bienheureuse. D'après l'expérience biblique, au contraire, celui-là est le plus près de Dieu, celui-là est le plus favorisé de Dieu, qui croit, quand même il n'a rien reçu ou peu reçu. Dieu ne peut pas faire de plus grande grâce à ses enfants qu'en leur montrant qu'il a confiance en leur fidélité et en leur attachement inébranlable, même quand il ne leur donne pas de preuves particulières de son amour.

Ceux qui accuseraient une telle piété d'insuffisance et qui trouveraient cette certitude de la foi trop chétive, que ceux-là réfléchissent à la façon dont ils auront à répondre de leur foi devant Dieu.

BULLETIN

THÉOLOGIE

Holtzmann et Krüger. — Compte rendu théologique annuel[1].

Nous n'avons plus à faire connaître à nos lecteurs cette précieuse publication annuelle. A plusieurs reprises déjà, la Revue lui a consacré des notices plus ou moins étendues (voir année 1881, p. 309 sq.; 1883, p. 402 sq.; 1887, p. 213 sq.; 1890, p. 91 sq.). Mais nous tenons à la signaler une fois de plus à la très sérieuse attention de tous ceux qui s'intéressent au mouvement de la pensée religieuse et à l'infatigable labeur de l'érudition théologique. Rien n'est plus propre que ce vaste répertoire, rangé par ordre de matières, à donner une idée des richesses de toute sorte, — de qualité inégale, je le veux bien, — qu'accumule, année après année, dans les librairies et les bibliothèques des deux mondes, le multiple travail qui s'accomplit dans ce domaine. Rappelons seulement que, fondé en 1881 par feu Bernhard Pünjer, professeur à Iéna, le *Jahresbericht* a été dirigé ensuite, à partir de 1885, par le regretté Richard Lipsius et, après sa mort, dès 1892, par le professeur Holtzmann, de Strasbourg, lequel s'est associé depuis cette année M. Gustave Krüger, professeur d'histoire ecclésiastique à Giessen; et que, édité d'abord par J.-Ambr. Barth, à Leipzig, il l'a été ensuite successivement par G. Reichardt, égale-

[1] *Theologischer Jahresbericht*, herausgegeben von Holtzmann und G. Krüger. XV^ter Band, enthaltend die Literatur des Jahres 1895. Braunschweig, C.-A. Schwetschke et fils. 1896. 616 pages, plus registre de 73 pages à 2 colonnes, 1897.

ment à Leipzig, par J.-C.-B. Mohr (P. Siebeck,) à Fribourg en Brisgau, et par C.-A. Schwetschke et fils, à Brunswick, chez qui il paraît depuis 1890. Constatons ensuite que l'ouvrage n'a cessé de se développer et de se perfectionner d'année en année. En quantité d'abord : de 389 pages, registre compris, que comptait le premier volume, il est monté cette dernière année au chiffre de 616 pages, non compris le registre alphabétique qui en a 73; de sorte qu'il a presque doublé en quinze ans. En qualité ensuite, en ce qu'il est devenu toujours plus complet, et qu'il se rapproche de plus en plus de l'idéal d'objectivité relative qu'un semblable compte rendu doit se proposer pour rendre les services qu'on est en droit d'en attendre. Ce n'est pas à dire assurément que les vingt collaborateurs se croient tenus de renier leur individualité ou de cacher leur drapeau ; ce ne serait pas même à désirer, et qui songerait d'ailleurs à l'exiger d'eux? Tout ce qu'on peut leur demander et que, je le répète, ils s'efforcent de faire, c'est de donner une idée exacte du contenu des travaux qui parviennent à leur connaissance et, dans l'appréciation dont ils accompagnent cette analyse plus ou moins sommaire, de se mettre en garde contre les préjugés d'école ou de parti, et de s'abstenir de toute polémique personnelle. Sous ce rapport, le progrès est incontestable. Notons également que la littérature théologique non protestante et non allemande occupe dans le *Jahresbericht* une place proportionnée à son importance. Pour ne parler que de celle qui nous touche de plus près, la littérature théologique de langue française, les publications d'environ 380 auteurs, tant protestants que catholiques et israélites, ont été enregistrées pour 1895, et nombre d'entre elles analysées et caractérisées, quelques-unes en détail, d'autres plus succinctement. Nous nous plaisons, à ce propos, à relever en passant le juste hommage qui a été rendu à la *Dogmatique* de M. Bovon et aux études christologiques de M. Paul Chapuis. N'oublions pas de dire enfin que, de même que les années précédentes, on peut acquérir séparément les fascicules relatifs aux quatres départements traditionnels de la théologie : *Exégèse des deux Testaments* (au prix de 6 marcs), *Histoire de l'Eglise et des religions* (7 marcs), *Théologie systématique* (4 marcs), *Disciplines pratiques* (6 marcs). Ces prix sont un peu réduits pour qui prend le volume complet avec le registre des noms d'auteurs. Malgré le coût relativement élevé de l'ouvrage, on n'a pas de peine à croire qu'il entraîne pour ses éditeurs de réels sacrifices. Qu'on se dise bien que c'est une

entreprise à soutenir et à encourager. Il serait infiniment regrettable qu'elle vînt à tomber faute de l'appui nécessaire de la part du public intéressé à la chose. C'est le cas de dire que si ce compte rendu n'existait pas, il faudrait l'inventer.

H. V.

EDMOND STAPFER. — JÉSUS-CHRIST PENDANT SON MINISTÈRE [1].

Comme celui qui l'a précédé [2], ce deuxième tome de l'étude d'ensemble que M. Stapfer a entreprise sur Jésus-Christ, sa personne, son autorité, son œuvre, se distingue par la clarté et par la poésie du style, ainsi que par l'heureuse distribution des matières. Excellent ouvrage de vulgarisation, il sera lu avec autant de plaisir que de profit par ceux auxquels les écrits proprement théologiques ne sont pas accessibles, mais qui n'en désirent pas moins trouver plus et mieux, dans un volume sur le ministère du Sauveur, qu'une paraphrase des récits évangéliques. Une introduction succincte sur les sources de la vie de Jésus initie le lecteur aux résultats acquis de la critique. Sur un point toutefois, l'auteur énonce une opinion personnelle discutable : il maintient l'origine johannique du quatrième évangile, tout en ne faisant de l'apôtre que l'inspirateur et le collaborateur de l'écrivain sacré. Les arguments avancés à l'appui de cette idée ne nous ont pas paru suffisants pour la faire admettre. Il ne reste plus dès lors qu'à attribuer l'évangile à Jean lui-même, ou à le considérer comme indépendant de lui, bien que visant à fortifier l'autorité de son nom au sein de l'Eglise. M. Stapfer estime avec raison que la forme des discours de cet évangile est propre à son rédacteur, et il explique fort bien, dans un chapitre spécial, que le langage original de Jésus ne se retrouve que dans les synoptiques. Mais alors pourquoi, plus loin (p. 253), suppose-t-il authentique le discours sur le pain de vie ?

Où l'auteur de la *Palestine au temps de Jésus-Christ* se montre d'une compétence indiscutable, et, ajoutons-le, d'un art consommé, c'est dans sa description du milieu juif, qui entoure le

[1] 1 vol. in-12 de XXXV en 352 pages. — Paris, Fischbacher, 1897.

[2] *Jésus-Christ avant son ministère*. 1896. Voir dans la livraison de janvier notre étude sur le cadre juif de l'histoire évangélique.

« rabbi » de Nazareth et du pays où se déroula sa tragique carrière. Quel ravissant tableau il trace, en particulier, de sa première activité dans la campagne galiléenne ! Il excelle à faire revivre ce monde exalté, crédule à l'excès, voyant jusque dans les maux physiques l'œuvre de Satan et de ses acolytes, et s'attendant d'un moment à l'autre au coup de théâtre par lequel l'envoyé de Dieu apparaîtrait sur les nuées à la tête des armées célestes, briserait d'un coup les puissances diaboliques et mettrait fin à cette terre maudite pour en susciter une nouvelle. Nous avons aussi beaucoup goûté les pages où il met les idées du Christ sur son rôle religieux en rapport avec les espérances messianiques du temps, celles où il relève, comme un trait distinctif du caractère de Jésus, sa préférence pour les « ebionim » déjà exaltés par les prophètes, celles enfin où il aborde le fond de l'enseignement du Maître, à la fois ancien et nouveau, de forme semblable à celui des scribes, mais marqué au coin de sa puissante individualité et d'un esprit foncièrement différent du leur. Quoique les dépassant à un si haut degré, Jésus n'a en effet cessé de pratiquer la vraie accommodation, celle qui consiste, comme le dit Scherer[1], « à rattacher son enseignement à des termes reçus et à des notions déjà familières, non pas toutefois arbitrairement, mais en vertu de la vérité qui s'y trouve exprimée. » Voilà un fait que feraient bien de méditer et les novateurs trop pressés de briser les vieux moules, au risque de scandaliser les petits, et les traditionalistes intransigeants, qui s'irritent de voir des termes consacrés détournés de leur sens primitif pour recevoir une acception nouvelle. Si sacrilège il y a dans cette hardiesse, Jésus s'en est rendu coupable à l'égard du Temple et de la Loi, et c'est même pour cela qu'il fut condamné. Aussi bien ceux qui usent aujourd'hui de la même méthode pédagogique peuvent-ils s'autoriser de son exemple et avoir la conscience tranquille.

Actualisant le sujet dans son chapitre sur « les exigences de Jésus, » M. Stapfer distingue, parmi les croyances religieuses du Christ, les vérités impérissables et éternelles des éléments caducs et destinés à disparaître : « Sur les anges, sur les démons, sur l'authenticité de la loi, sur la date de la fin du monde, il a pu croire, il a cru certainement ce que croyaient les Juifs de son siècle, mais il ne nous dit nulle part qu'il faille croire tout cela

[1] *Jésus et le judaïsme*, Revue de théologie de Strasbourg, t. I, p. 158.

pour être chrétien.... C'est une grave erreur que de se figurer Jésus nous donnant une doctrine indépendante de sa personne et nous apportant un système logique et complet. Jamais il ne formule de vérités abstraites qu'il faut admettre par une opération intellectuelle. Il ne demande point de croyances (?), mais la confiance en lui, et par cette confiance il créera dans les âmes une vie nouvelle, une vie religieuse et morale, la communion avec Dieu. » (P. 334 et 337.)

Très heureux dans son essai de mettre en saillie ce qui constitue l'originalité de l'œuvre du Christ, M. Stapfer l'est moins, ce nous semble, dans celui, plus difficile, de reconstituer le drame intime que provoqua chez lui l'abandon du peuple et l'opposition de ses chefs. Pour le dire en passant, il attribue cet abandon, bientôt changé en haine, à la déception des Juifs qui ne voulaient que d'un Messie revêtu de gloire mondaine. Cette espérance a pourtant été celle des disciples jusqu'à la mort de leur Maître, et ne les a pas empêchés de s'attacher à lui. Le revirement qui s'est opéré dans les dispositions de la multitude s'explique beaucoup mieux, à notre sens, par l'hostilité des pharisiens, dont elle suivait le mot d'ordre.

Jésus a-t-il passé vers la fin de sa carrière, comme M. Stapfer l'admet, du particularisme à l'universalisme? Si les Evangiles peuvent le faire croire, c'est qu'ils renferment sur ce point comme sur d'autres, deux courants, dont les représentants ont instinctivement tiré à eux la pensée du Maître, et l'ont sans doute exagérée dans un sens ou dans l'autre. Il est certain que Jésus n'a pas été étranger, pour ne pas dire hostile, à la religion de ses pères au point où l'Evangile de Jean le suppose, et il est plus que probable que, d'autre part, il faut mettre sur le compte du premier évangéliste l'exclusivisme que celui-ci lui prête. Par le fait même qu'il écarte du judaïsme tout ce qu'il a de national, il ouvre à tout homme, quel qu'il soit, la porte du royaume de Dieu ; mais la question théorique de l'accès des païens au salut ne s'est posée qu'après lui, elle était en dehors de son horizon et il n'a pas eu à la trancher. Il appartenait à Paul de le faire, quand il déduisit le principe universaliste de celui de la justification par la foi et en fit, avec lui, la pierre angulaire de « son » Evangile.

Les deux tendances, judaïsante et pagano-chrétienne de la tradition évangélique, se remarquent aussi dans la manière dont elles présentent l'attitude de Jésus en face de la loi. Ici cette atti-

tude est soumise et il en accentue même les exigences ; là il en use fort librement avec elle[1]. Sa conception du royaume de Dieu telle que les Evangiles la rapportent n'est pas davantage homogène, quoique M. Stapfer s'efforce de nous le persuader : tantôt c'est celle du réalisme apocalyptique et son avènement est donné comme à venir dans un temps plus ou moins rapproché, tantôt il est spiritualisé et donné comme déjà venu dans les cœurs. Il fut un temps où l'on voulait tout concilier, jusqu'au moindre détail, dans les récits évangéliques ; aujourd'hui l'orthodoxie mitigée y a renoncé, mais, en revanche, elle prétend en harmoniser les grandes lignes là même où il est évident qu'elles ne sauraient se rencontrer et où l'on ne les ramène à l'unité que par un tour de force. Bien que faisant preuve d'une grande indépendance de jugement, M. Stapfer n'échappe pas à ce défaut autant que nous le voudrions.

Selon lui, enfin, Jésus se serait fait illusion sur les dispositions de ses compatriotes, et se serait bercé de l'espoir de les convertir sans peine à l'Evangile. Une telle naïveté ne cadre guère avec la remarquable perspicacité dont il fait preuve au cours de son ministère. Il savait, au contraire, à quoi il s'exposait en entreprenant de gagner à lui son peuple endurci, et la victoire finale n'a pu lui apparaître qu'au travers des luttes les plus vives. S'il s'est abstenu d'en parler de prime-abord à ses disciples, cela ne veut pas dire qu'il ne les ait pas pressenties ; car, pendant la longue retraite qui précéda sa vie publique, il avait eu tout le loisir de se rendre compte de l'état d'âme de ses concitoyens. La scène de la tentation, placée au début de son ministère, n'indique-t-elle pas d'ailleurs qu'il s'engageait, le sachant et le voulant, dans la voie du renoncement et de l'humiliation ? Le Jésus de M. Stapfer accepte, du reste, sans défaillir, la douleur expiatoire quand elle lui apparaît à un moment donné comme nécessaire au salut de ses frères et qu'il la domine par une foi inébranlable en l'accomplissement de la volonté miséricordieuse du Père, tandis que celui de M. Renan, son attente déçue, se laisse aller, on le sait, à une exaltation maladive et à un sombre découragement.

Dans son troisième et dernier volume, le savant professeur de

[1] Cf. dans Matthieu, — qui, dans les passages où ses sources traitent ce point, les a reproduites telles quelles, sans y imprimer sa marque, — la première partie du sermon sur la montagne (V, 17-48), provenant des Logia, et les épisodes relatifs au sabbat (XII, 1-13), tirés de Marc.

Paris racontera les quelques mois qui ont précédé la mort du Sauveur, puis son procès, son supplice, et enfin sa vie d'outre-tombe. Ce sera, espérons-le, pour la fin de l'année.

H. TRABAUD.

E. EHRHARDT. — LE CARACTÈRE FONDAMENTAL DE L'ÉTHIQUE DE JÉSUS[1].

M. Ehrhardt, qui n'est pas un inconnu pour les amis de cette *Revue*, s'est proposé dans ce volume, aussi clairement écrit que savamment conçu, de résoudre une question qui intéresse avant tout la théologie systématique, mais aussi l'orientation morale de notre époque. C'est la question soulevée par le célèbre Strauss de critique mémoire : Pouvons-nous, oui ou non, choisir encore Jésus pour guide en ce qui est du domaine de la morale ?

L'auteur est convaincu que la solution scientifique de cette question n'est possible qu'à l'aide d'une étude rigoureusement historique dont le point culminant est de déterminer dans quelle mesure et de quelle façon le cercle des idées messianiques a exercé son action sur l'éthique de Jésus. « Or ce problème nous ne pouvons le résoudre qu'en nous rendant compte du sens dans lequel le messianisme avait déjà façonné les esprits de ses contemporains. Ce n'est qu'en se fondant sur cette base que l'on pourra s'assurer si Jésus rattacha son éthique à des conceptions messianiques d'une valeur passagère, ou s'il ne l'a pas plutôt délivrée de ces éléments. »

Voilà le problème à la solution duquel est consacré cet ouvrage, dont l'auteur a fait preuve d'une patiente étude d'une foule d'écrits se rapportant directement ou indirectement à son sujet. Son travail renferme donc deux sections dont la première est intitulée : *Le problème éthique soulevé par le développement du judaïsme postérieur* (*Spätjudenthum*) ; la seconde : *Solution du problème par Jésus*. La première section (p. 1-42) s'occupe successivement,

[1] *Der Grundcharakter der Ethik Jesu im Verhältniss zu den messianischen Hoffnungen seines Volkes und zu seinem eigenen Messiasbewusstsein.* Von Lic. Eugen Ehrhardt, Docent an der theologischen Facultät zu Paris. — Freiburg i. B. und Leipzig 1895. Akademische Verlagsbuchhandlung, von J.-C. Mohr. Preis : 2 Mark.

en trois chapitres, d'un *Coup d'œil rétrospectif sur les prophètes*, de la *Loi*, et surtout de la *Période de l'apocalyptique*. Cette section se termine par une *Observation* où l'auteur explique et justifie l'opposition de son point de vue à celui de Baldensperger sur la tendance de l'apocalyptique et ses rapports avec le nomisme. « Le nerf de l'apocalyptique est aussi la foi au salut procuré par l'observation de la loi. »

La seconde section a quatre chapitres : A. *Les faits fondamentaux de la prédication de Jésus*. — B. *La relation de Jésus avec Dieu et l'importance de cette relation pour son éthique*. — C. *Jésus et le messianisme*. — D. *La nouvelle éthique messianique*.

Le volume se termine par une *Considération finale* (*Schlussbetrachtung*) qui résume assez complètement l'ouvrage et mérite par conséquent d'être reproduite, ce que je vais essayer de faire de mon mieux.

« Faisant le plus possible abstraction de questions secondaires, nous avons essayé d'apprécier l'éthique de Jésus en tenant compte de sa connexion avec l'histoire de son temps.

» L'éthique du messianisme traditionnel cherchait à mériter le souverain bien, mais avant tout comme le bien d'une communauté sainte. La conception de ce bien n'était pas purement religieuse, mais mélangée d'éléments religieux et mondains. Cette éthique n'accordait qu'un rang subordonné à l'individualisme moral dont elle ne recevait pas l'impulsion intime.

» Cette conception de la vie morale était entièrement opposée à celle de Jésus. Sa conception du souverain bien est purement religieuse, mais par cela même ce bien ne peut être acquis ou gagné par l'activité humaine ; en outre, il n'est pas avant tout destiné à la communauté, mais bien à l'individu ; il est supérieur au développement temporel du monde, et sa possession n'est pas le but mais le point de départ de l'activité morale.

» L'éthique de Jésus reposant sur ces bases ne prit pas la forme d'une doctrine pure, d'un enseignement méthodique, mais plutôt d'une vie nouvelle. Mais cette vie nouvelle, — et c'est ce qui fait la difficulté de préciser le caractère particulier de son éthique, — trouva son expression dans les formes du messianisme. Jésus a fondu dans le creuset de son espérance messianique purement religieuse le nomisme et son pouvoir d'empêcher tout développement individuel de la vie morale. C'est l'âme de l'individu qu'il voulait vivifier moralement pour la racheter. Il l'a fait en l'élevant,

sur les ailes du messianisme purifié par lui, dans une région où elle sent elle-même comme un but supérieur à tous les buts humains, mais supérieur aussi à tous les buts de la vie morale de la communauté. En cela consistait le vrai intérêt qu'il poursuivait par sa prédication eschatologique. Ce qui le rattachait au messianisme eschatologique, c'était la tendance à une hardie élévation au-dessus du monde. Mais cette tendance était autrement motivée chez lui. Le messianisme, nous l'avons vu, ne s'élevait pas proprement au-dessus du monde, mais seulement au-dessus du temps présent. Jésus éprouve le besoin de nier, pour ainsi dire, le monde, afin d'inspirer à l'individu le sentiment de sa supramondanité. Ce n'est qu'en tant qu'ils prenaient conscience, sous une forme quelconque, de leur destination supramondaine que les individus pouvaient parvenir à se convaincre que leur salut ne dépendait pas de la pratique de la moralité légale, laquelle ne donnait à cette idée de l'élévation au-dessus du monde qu'une expression toute formelle et extérieure. L'antimondanisme (*die Weltflucht*) dans l'éthique de Jésus n'est après tout qu'une forme de la manifestation du supramondanisme; mais ce supramondanisme se manifeste aussi sous une autre forme, savoir celle d'une action sur le monde par les vertus de l'amour, dont la source est supérieure au monde. L'activité exercée dans ce sens revêt aussi une forme messianique dans l'esprit et la prédication de Jésus. Elle semble viser l'approche d'une époque de perfection et vouloir en quelque sorte seconder l'action divine qui prépare cette époque. Mais ce rapport direct de l'activité morale avec un état de perfection à venir n'a pas, pour l'éthique de Jésus, une importance décisive, car il puise sa source moins dans la perspective des résultats objectifs absolus de notre activité morale que dans l'assurance subjective du salut.

» C'est cette forme messianique qui a induit les uns à chercher l'essence de l'éthique de Jésus dans une parfaite indifférence à l'égard du monde, les autres, dans la réalisation progressive d'un idéal moral absolu dans le monde. Elle offre en effet une double face apparente, comme nous avons tâché de le démontrer. D'un côté elle respire l'antimondanisme, de l'autre elle comporte l'action sur le monde, tout en en prévoyant la fin comme prochaine. Les partisans de cette dernière tendance dépouillent l'enseignement de Jésus de cette enveloppe eschatologique et font du royaume céleste de Dieu un royaume qui, loin d'être proche, ne se réalise qu'à la longue.

» Mais ce serait interpréter faussement l'éthique de Jésus que d'attribuer une importance exclusive à l'un ou l'autre de ces deux éléments. Ils n'ont l'un et l'autre du prix qu'en tant qu'ils expri. ment cette élévation au-dessus du monde que nous confère la possession de la communion avec Dieu. Elle est un bien plus précieux que tous ceux que nous procure notre activité morale, et la plus haute importance de celle-ci consiste dans le fait qu'elle affirme notre possession du salut en lui donnant vie et activité. Les éléments antimondains de l'éthique de Jésus ne sont qu'une expression transitoire de ce principe, tandis que le service de Dieu dans le monde et pour le monde en est l'expression d'une valeur permanente.

» Les enfants de Dieu, dans la pensée de Jésus, sont, en vertu de leur rapport avec Dieu, certains qu'un jour se produira un état de salut parfait. Mais cette assurance même les dispensera de la nécessité de réfléchir sur le rapport de leur activité morale avec cet état de perfection, et c'est précisément cette pensée qui, loin de les accabler et de les embarrasser, ne pourra que les vivifier. Ils peuvent patiemment concentrer la plus grande force sur le point plus petit, car ils savent que l'activité la plus modeste et la plus fragmentaire n'est qu'une manifestation de leur communion avec Dieu. Ils ne subissent pas le charme d'un idéal fantastique ou nomistique de la vie commune des hommes, mais ils se sentent portés à se préoccuper des besoins du temps présent. Comme ils sentent l'obligation d'aspirer dans leur vie intime personnelle à la ressemblance avec Dieu, ils ne cherchent pas à rétablir par les formes extérieures de la vie sociale ce qui peut n'être que le fait individuel de l'âme. Et voilà ce qui nous explique comment le christianisme qui, de sa nature, est indifférent à l'égard de la culture générale, a pu donner une si grande impulsion au développement le plus vaste de la civilisation de l'humanité. Et c'est précisément en vertu de son caractère transcendant qu'il met en œuvre des forces inconnues ailleurs, sans embarrasser leur développement en leur assignant un but qui dépasse les forces humaines. »

L'auteur termine son travail par une caractéristique du catholicisme et de la tendance sociale d'une certaine école protestante. Le catholicisme est foncièrement dominé par la tendance à produire ou à mériter par ses œuvres le souverain bien, mais il le fait au fond en s'en tenant aux formes eschatologiques dont Jésus a revêtu l'éthique, et non à celle-ci même. D'un côté, il regarde ce bien

comme essentiellement individuel et transmondain, et en recherche l'acquisition par l'antimondanisme ; d'un autre côté, il considère ce bien comme essentiellement social et mondain, il tombe dans le nomisme, rabaisse son idéal et le réalise dans certaines formes et certaines institutions auxquelles l'individu n'a qu'à se soumettre pour être satisfait de lui-même.

Quant aux protestants dont l'éthique a pour base la recherche d'un salut absolu, social et religieux, l'auteur rappelle que l'éthique de Jésus veut que notre vie soit une démonstration du salut que nous possédons comme un bien surnaturel et individuel. L'idéal doit toujours être la recherche du royaume de Dieu et de sa justice, et il ne doit pas être compromis et rabaissé. Si nous nous sentons en possession d'un bien supramondain, nous pouvons aussi travailler pour ce monde-ci avec une énergie supramondaine en même temps qu'avec patience [1].

Lausanne, mai 1897.

J.-J. PARANDER.

ARMAND VAUTIER. — ALEXANDRE VINET. MORCEAUX CHOISIS [2].

Voici la plus importante des publications faites à l'occasion du centenaire de la naissance de Vinet, coïncidant avec le cinquantenaire de sa mort. A la différence des abondants extraits, par ordre systématique, des œuvres du penseur vaudois que J.-F. Astié a publiés il y a déjà une trentaine d'années dans son *Esprit de Vinet* ; à la différence aussi des fragments détachés, sans ordre apparent, qu'on a réunis en vue de l'édification dans le volume paru récemment à Neuchâtel, chez Delachaux et Niestlé, sous le titre : *Comme un phare*, les *Morceaux choisis* se composent d'un

[1] Ce compte rendu a été retardé par une maladie de son auteur. Depuis lors, M. Ehrhardt a traité le même problème en français, sous une forme plus condensée et avec de nouveaux aperçus, dans sa substantielle et très suggestive leçon d'ouverture, de novembre 1896, qui a paru chez Fischbacher sous le titre : *Le principe de la morale de Jésus*. (Réd.)

[2] *Alexandre Vinet. Morceaux choisis* publiés à l'occasion du centième anniversaire de sa naissance, et précédés d'une étude sur la vie et l'œuvre de Vinet par Armand Vautier. Avec un portrait et cinq vues. — Lausanne, Georges Bridel et Cie éditeurs. 1897. — 318 pages.

nombre restreint de morceaux de longue haleine, de sept articles formant chacun un tout, propres à faire connaître le grand moraliste chrétien sous différents aspects. On le fait parler tour à tour comme prédicateur, comme littérateur et psychologue, comme apologiste, en qualité de champion de la liberté religieuse et de la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Le volume se termine par quatre de ses cantiques.

Appelé à choisir au milieu de tant de richesses, l'auteur a dû éprouver vivement combien *Wahl macht Qual*. Mais quel que soit le jugement que l'on porte sur les motifs et sur le résultat de son choix, on lui saura gré d'avoir pris cette peine de « mettre la génération présente au bénéfice du trésor que Vinet a amassé, » en faisant dans son volume « une place aux sujets multiples qui ont préoccupé l'écrivain ensuite des circonstances extérieures ou du travail de son esprit. » Même ceux qui connaissent déjà leur Vinet et qui, peut-être, possèdent les vingt-sept volumes de ses œuvres, ne se feront pas faute de relire, dans cette belle publication à laquelle ses éditeurs lausannois ont mis tous leurs soins, « l'étude évangélique » sur *Le regard ;* l'article intitulé *Pascal, non l'écrivain, mais l'homme ;* le morceau de « l'Essai » qui répond à cette question : *L'Eglise n'a-t-elle pas besoin de l'Etat ?* les pages sur *Le christianisme éducateur et instituteur,* extraites de « L'éducation, la famille et la société ; » celles sur le caractère de *J. J. Rousseau,* tirées de « l'Histoire de la littérature française au dix-huitième siècle ; » le *Robinson,* une vieille et bonne connaissance ; la *Pétition au peuple vaudois,* de décembre 1845. Et pour qui Vinet est resté plus ou moins un inconnu, quelle excellente occasion de prendre contact avec lui, d'apprendre à connaître le caractère de l'homme, la richesse et la variété de son œuvre !

M. Vautier ne s'est cependant pas borné à faire dans l'œuvre de Vinet le choix des morceaux qui devaient former la matière de ce volume commémoratif. Il a placé en tête une très remarquable étude d'environ 70 pages qu'il qualifie trop modestement de simple « résumé des circonstances dans lesquelles s'est écoulée la vie du grand penseur vaudois, » suivi de « quelques indications sur la nature et la portée de son œuvre. » En réalité il s'agit d'un travail original, remontant aux sources, renouvelant un sujet qui pouvait sembler à peu près épuisé. On le lira avec un vif intérêt même après les études analogues de Scherer et de F. Chavannes, d'Astié, d'Edm. de Pressensé, de M. Gabriel Monod, et alors même

qu'on ne serait pas, comme l'ancien pasteur de Valleyres, un docile et fidèle adepte de l'ecclésiologie de Vinet[1].

S'il nous était permis de formuler quelques réserves, elles porteraient sur les trois points suivants. En premier lieu, ne faudrait-il pas attribuer à la crise de 1823 une influence plus profonde, plus incisive encore sur le développement de la vie et de la pensée de Vinet que ne semble le faire M. Vautier, à qui la maladie de cette année-là, avec les expériences et les réflexions dont elle fut la source pour le jeune professeur bâlois, « paraît » seulement « avoir été l'un des moments décisifs dans le travail religieux, d'ailleurs lent et graduel, qui s'opéra dans les profondeurs de son être ? » (P. 23.) — Serait-il vrai, ensuite, que la séparation de l'Eglise et de l'Etat est une conclusion à laquelle Vinet ne serait arrivé qu'assez tardivement et à son corps défendant ? qu'il aurait fallu l'expérience qui se faisait sous ses yeux, en 1838 et 1839, pour le contraindre à accepter toutes les conséquences d'un principe qui s'imposait à sa conscience (p. 38) ? Avait-il réellement attendu jusque-là pour hâter cette solution de ses vœux ? N'est-il pas plus juste de dire avec M. Charles Porret, dans sa magistrale étude sur *la conception ecclésiastique d'Alexandre Vinet*[2], que déjà dans la première période, soit de 1824 à 1826, il prend possession « du principe qui domine sa pensée et sa vie : la liberté de l'Eglise, la séparation de la sphère civile et de la sphère religieuse comme idéal à poursuivre ? » que dans la seconde, qui s'étend jusqu'en 1838, bien qu'il fût arrivé à la pleine lumière sur les relations « normales » entre l'Eglise et l'Etat, et sans abdiquer sa conviction, il en diffère la réalisation par « opportunisme ? » Il y a là, nous semble-t-il, plus que de simples nuances d'expression ; mais à supposer qu'il n'y ait que cela, la nuance de M. Porret ne reproduirait-elle pas plus exactement la réalité historique ? Ce sont des points d'interrogation que nous nous permettons de poser. Voici un dernier point sur lequel nous osons être plus affirmatif, au risque de toucher une place sensible.

[1] N'oublions pas de dire que l'intérêt de cette notice est rehaussé par les illustrations qui l'accompagnent. Elles offrent la vue des différentes demeures de Vinet, depuis sa naissance à Ouchy jusqu'à sa mort à Clarens, en passant par Bâle et par Lausanne. Quant au portrait même de Vinet, à côté de son intérêt de nouveauté, il a le tort, par son expression ascétique, de jurer avec l'idée que le biographe nous donne du caractère dominant de la piété du modèle.

[2] *Chrétien évangélique*, juin 1897 page 278 ; comp. p. 286.

L'ambition manifeste de M. Vautier est de rendre Vinet plus populaire qu'il ne l'a été jusqu'ici, même dans son propre pays. C'est avec intention, dit-il, (p. 8) que, d'emblée et en dehors de tout cadre biographique, il a mis en saillie « la face du génie de Vinet qui est tournée du côté du peuple. » C'est même là, ajoute-il, « ce qui motive et justifie cette publication. » Ambition non seulement avouable, mais noble et légitime, au double point de vue religieux et patriotique. Et nous croyons que, « en cherchant bien, » comme le dit M. Eugène Secretan [1], on trouverait, en effet, dans sa correspondance et ailleurs encore, « non pas peut-être des études de longue haleine, mais des pages nombreuses et exquises, familières et savoureuses, » des pages « où se reflète, non plus le penseur cosmopolite, mais le patriote, l'ami au cœur chaud, à la plume souple. » Mais ces pages-là, il faut les chercher. Même dans les *Morceaux choisis*, à commencer par *Le regard*, peut-on dire que le plus grand nombre des pages soit facilement accessible à la majorité des lecteurs? J'estime qu'il faut en prendre notre parti : Dieu, qui dispense à chacun ses dons selon qu'il lui plaît, n'a pas jugé bon de faire de notre Vinet un autre Viret, je ne dis pas certes sous le rapport de l'amour pour son peuple, de l'affection pour les petits et les humbles, mais bien sous le rapport de la popularité de la pensée et du langage. Lui-même d'ailleurs, nul ne l'ignore, ne se faisait aucune illusion à cet égard. « Je n'ai pu parler que pour peu de personnes. » « Je ne suis pas de ces écrivains qui naissent traduits; j'ai besoin qu'on me traduise et l'on me traduira si ce que j'ai dit en vaut la peine. » « Le talent d'être populaire est un des talents que j'apprécie et envie le plus; il n'a jamais été le mien. » — Modestie, dira-t-on. — Modestie tant qu'on voudra; toujours est-il que Vinet, qui se jugeait lui-même avec non moins de perspicacité qu'il n'en mettait à juger d'autres écrivains, avait clairement conscience des limites de son pouvoir, et que ces limites il les avouait avec la même ingénuité et la même humilité que celles de son savoir.

Sera-t-il permis, à ce propos, à quelqu'un qui considère la vénération affectueuse pour la personne de Vinet comme une des parties les plus sacrées de son patrimoine, d'exprimer ici très franchement une pensée qui l'a abordé plus d'une fois dans le cours de cette année? Cette pensée la voici: Le moment ne serait-il

[1] *Chrétien évangélique*, numéro cité, p. 316.

pas venu, en ce qui concerne notre illustre compatriote, de nous mettre soigneusement en garde contre une tentation à laquelle ont cédé au bout d'un certain temps les disciples et admirateurs de plus d'un grand chrétien ? contre un certain genre d'hagiographie qui tend à idéaliser ses héros, non seulement, chose légitime, en mettant en relief les vertus morales que l'Esprit de Christ a fait resplendir dans leur vie, mais en leur attribuant encore, dans le domaine plutôt intellectuel, des aptitudes et des mérites qu'eux-mêmes ne se connaissaient guère, ou bien en reléguant dans une ombre par trop discrète certains déficits dont ils étaient les tout premiers à convenir? Reconnaître sans ambages ces limites et ces lacunes n'est qu'un hommage de plus rendu à la vérité, et, bien loin de diminuer les effets bienfaisants que le portrait de leur personnalité ou le tableau de l'œuvre par eux accomplie est destiné à produire, ne peut que le rendre plus impressif et lui assurer une valeur plus incontestée et plus durable.

Pour n'avoir pas été un théologien, un philosophe, un littérateur accompli, Alexandre Vinet n'en demeure pas moins une des plus grandes, des plus saintes figures du protestantisme de langue française. Pour n'être pas ce qui s'appelle un écrivain populaire, il n'en est et n'en sera pas moins pour toujours, comme il est dit au frontispice du beau volume que nous annonçons, « une des gloires de la patrie vaudoise. »

H. Vuilleumier.

J.-H. Maronier. — Histoire du protestantisme, de la paix de Westphalie a la Révolution française[1].

Cet ouvrage en deux volumes fait partie de la collection des travaux provoqués et couronnés par la Société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne, cette fondation à la fois pieuse et scientifique dont l'histoire a été racontée, à l'occasion de son centenaire, par feu le professeur Kuenen, de Leyde, et à laquelle nous devons entre autres les deux mémoires de MM. F. Chavannes et Cramer sur *Alexandre Vinet apologiste et moraliste*

[1] *Geschiedenis van het protestantisme, van den Munsterschen vrede tot de Fransche revolutie*, door J.-H. Maronier. 2 deelen. — Leyde, E.-J. Brill, 1897. X, 239 ; VI, 256 pages, gr. 8°. — Prix : 3 flor. 90.

chrétien. L'auteur, M. Maronier, pasteur émérite de la confrérie des Remontrants, est très avantageusement connu en Hollande. La Bibliothèque de Leyde ne possède, nous dit-on, pas moins d'une vingtaine de publications exégétiques et surtout historiques portant son nom. On n'a donc pas affaire ici à l'œuvre d'un débutant, ce que ne tarde pas, d'ailleurs, à confirmer la lecture même de l'ouvrage. Sous le titre modeste de *Leesboek* (livre de lecture), terme employé par le programme de concours, il nous offre un livre qui, pour n'être pas farci de notes, n'en repose pas moins sur une étude savante du sujet ; témoin les sources de provenance française, anglaise, allemande et hollandaise qui sont indiquées pour les différents chapitres de cette histoire. C'est dire qu'il s'agit d'un livre non seulement agréable à lire, — pour qui connaît le hollandais, — mais digne d'être étudié. Si quelqu'un prenait la peine de le traduire, il ne ferait peut-être pas une bien brillante affaire, mais il rendrait un très utile service au public protestant de langue française ; car la période qu'embrasse cette histoire du protestantisme, celle de 1648 à 1789, est aussi importante qu'elle est en somme peu et, dans plusieurs de ces parties, mal connue.

Ingénieusement, pour introduire son sujet, l'auteur nous fait assister aux solennités par lesquelles, le 25 septembre 1649, à Nuremberg, on célèbre la paix de Münster. L'Allemagne, plus que cela, l'Europe entière semble être en fête. Mais qu'on ne s'y trompe pas : Rome, elle, est furieuse, et les jésuites ont juré de ne jamais reconnaître cette paix. Le premier chapitre montre qu'ils n'ont que trop bien tenu leur parole. L'auteur, en effet, a groupé sa matière en trois grands chapitres, dont le premier a pour sujet *Le protestantisme en lutte avec Rome.* Le second s'occupe du *développement* interne du *protestantisme.* Le troisième est consacré au siècle des lumières, à l'*Aufklärung.*

Dans le premier, divisé en neuf paragraphes, l'historien passe en revue les différents pays de l'Europe où le protestantisme se trouve aux prises avec son ennemi d'outre-monts et les agents animés de son esprit. C'est d'abord l'Angleterre et l'Ecosse, où l'on voit surgir l'imposante figure de Cromwell. Avec une impartialité doublement méritoire chez un Néerlandais, M. Maronier peint ce grand méconnu, qui ne fut pas un saint, assurément, mais qui subordonna toujours ses intérêts privés à la poursuite de son devoir : la prospérité de l'Angleterre et la défense du protestantisme. C'est ensuite la France, avec Louis XIV et la révo-

cation de l'édit de Nantes, avec l'épisode des Camisards et les nobles figures d'Antoine Court, de Paul Rabaut et de tant d'autres héros qui ont préparé par leurs travaux et leur martyre la restauration du protestantisme dans leur patrie. Les valeureux Vaudois du Piémont ont aussi leur paragraphe, de même que les divers pays de la monarchie autrichienne. Là on nous dévoile les pratiques des jésuites en Hongrie, et nous assistons, dans l'humble chambre de Schwarzach, à la conclusion du « Salzverbund » par de simples paysans et mineurs de Salzbourg. Puis vient le tour de l'Allemagne et de la Pologne, qui ne furent pas des dernières à souffrir des agissements ténébreux des disciples de Loyola. D'autres pages, non moins intéressantes, nous font connaître le rôle joué en ces temps-là par les chapelles des ambassades de confession protestante accréditées auprès des cours papistes, et, à propos des autodafés de livres hérétiques, l'influence considérable qu'exerçait la parole écrite là où la parole vivante ne pouvait plus se faire entendre, le prix infini que les protestants sous la croix attachaient à ces livres proscrits, et les sacrifices de toute sorte qu'ils s'imposaient pour s'en assurer la possession. Les deux derniers paragraphes de ce chapitre sont consacrés, l'un, aux réfugiés établis dans le Brandebourg, dans les Pays-Bas, en Angleterre, en Suisse, et à l'enrichissement matériel et moral dont ces pays hospitaliers leur furent redevables ; l'autre, à « un noble couple » (*edel zweizahl*) de personnages princiers : Guillaume III d'Orange et Frédéric-Guillaume, le grand électeur.

On ne peut qu'admirer la sérénité historique que l'auteur a su conserver en un pareil sujet, si propre à faire bouillonner le sang protestant. Il n'en ressort pas moins de ses récits, il n'en ressort même que plus clairement, combien, aujourd'hui encore, le protestantisme a motif de se tenir en garde. Quoi qu'il en puisse sembler, le romanisme du dix-neuvième siècle n'est pas essentiellement différent de celui du dix-septième ; ses procédés mêmes n'ont guère changé là où il a les coudées franches. Les circonstances peuvent modifier sa tactique ; il n'y a rien de changé à ses visées. A ce titre, la publication de la Société de La Haye a un véritable intérêt d'actualité. Puisse la leçon qui en découle n'être pas perdue !

Les progrès du romanisme par la force ou par l'intrigue n'ont pas empêché, cependant, le protestantisme de se développer à sa manière et dans plus d'une direction. C'est de ce développement

que traite le second chapitre de l'ouvrage qui nous occupe. L'auteur ne s'arrête pas longtemps à parler de la nouvelle scholastique qui s'était introduite dans la théologie luthérienne et réformée. Il ne le fait que pour autant que cela était nécessaire à l'explication des phénomènes qui ont marqué l'évolution du protestantisme dans cette période. Le piétisme et l'hernoutisme, le mysticisme et le méthodisme fixent tour à tour notre attention. Nous voyons, d'une part, comment l'Eglise évangélique ne pouvait se contenter d'une religion consistant à répéter les formules forgées par les théologiens, et de l'autre, avec quelle facilité une piété née de cette réaction tombe à son tour dans une sorte de légalisme, l'importance qu'elle en vient à attacher à certaines méthodes, à certaines institutions, à certaines formes coutumières. C'est moins, du reste, par énumération de faits et de dates que l'auteur procède dans cette partie de son histoire, que par portraits. Il nous montre l'histoire s'incarnant en quelque sorte dans un certain nombre de personnalités éminentes qui ont exercé sur les hommes de leur temps une action plus ou moins profonde : Spener et Franke, Zinzendorf, Swedenborg, Gichtel et Bengel ; en Angleterre : Fox, William Penn, plus tard J. Wesley. Un paragraphe spécial, le plus étendu de ce chapitre, s'occupe de l'Eglise réformée des Pays-Bas. La place qui lui est accordée ne s'explique pas seulement par la nationalité de l'auteur ; elle se justifie par le fait que l'Eglise en question tenait alors sans aucun doute le premier rang parmi les Eglises réformées et que c'est cependant son histoire qui est probablement le moins connue au dehors. Après un coup d'œil jeté sur les relations entre réformés et catholiques, on nous retrace la lutte mémorable entre voétiens et coccéiens, pour passer ensuite aux principaux représentants du piétisme et du mysticisme. Ce qui caractérise ce mouvement-là dans les Pays-Bas, c'est que, à peu d'exceptions près, il ne s'est pas séparé de l'Eglise établie et qu'il est resté fidèle à la doctrine officielle. Ainsi en a-t-il été de Teelink, des Brakel père et fils, de Witsius, de Schortinghuis. Le séparatisme est représenté par J. de Labadie, l'ex-jésuite, et sa fameuse sectatrice Anne-Marie de Schuurman. Le paragraphe se termine par l'histoire de Jodocus van Lodensteyn, le pasteur-poète et ascète d'Utrecht, estimé de tout le monde au point que, malgré son insubordination aux règles établies, l'autorité n'osa pas le déposer de son office comme elle fit pour Kœlman, un autre indiscipliné.

Le troisième chapitre, intitulé : *Le siècle de l'Aufklärung*, n'est pas le moins instructif de l'ouvrage. Il nous montre d'abord le protestantisme en rapport, ou plutôt aux prises avec les *sciences naturelles;* pas plus que les chefs de la catholicité, les protestants, dans leur grande majorité, ne voient de bon œil les progrès qui s'opèrent dans ce domaine. Faut-il s'en étonner quand aujourd'hui encore tant de théologiens jettent de ce côté-là des regards si craintifs ? Ensuite, le protestantisme et la *philosophie*, à commencer par les Pays-Bas. C'est là qu'apparaissent successivement Descartes, dont la nouvelle méthode suscite une vive opposition de la part des théologiens, mais ne tarde pas à influencer l'école de Coccéius ; Spinoza, qui ne devait être compris et apprécié qu'au siècle suivant ; P. Bayle, dont le dictionnaire historique et critique était lu par toute l'Europe lettrée. Après les Pays-Bas, l'Angleterre avec Herbert, Locke et Hume, suivis ou escortés d'un grand nombre de libres penseurs tels que Hobbes, Toland, Rochester et, plus sympathique que les autres, Shaftesbury. Leurs écrits rencontrent de nombreux et ardents contradicteurs. S'inspirant d'un pamphlet du siècle précédent où, sous le titre *Des trois imposteurs*, un anonyme avait mis sur le même pied Moïse, Christ et Mahomet, un professeur de Kiel, Kortholt, dénonce, comme les trois imposteurs par excellence, Herbert, Hobbes et Spinoza. Mais bon nombre des apologies qu'on oppose aux novateurs se placent inconsciemment sur un terrain semblable au leur. Après l'Angleterre l'Allemagne, avec Puffendorf et Thomasius, Leibnitz et Wolff, dont les théories défraient les discussions du jour et réussissent à s'insinuer dans la théologie de l'école. L'auteur n'a garde d'oublier les revues, publiées d'abord en Hollande, dans lesquelles toutes ces nouveautés trouvaient un multiple écho, et les sociétés savantes, fondées surtout en Allemagne.

Un autre paragraphe a pour sujet : le protestantisme et l'*étude de la Bible*. Le nom de Coccéius reparaît ici à côté de ceux d'Episcopius, de Cléricus, de Wettstein, de Schultens, et une place honorable est faite à juste titre aux professeurs de l'« école illustre » des Remontrants d'Amsterdam. L'Allemagne entre en ligne avec les Michaëlis, les Ernesti, les Semler, avec Reimarus et son porte-voix Lessing, à qui leur zélé opposant Gœtze est redevable de sa célébrité. J.-G. Herder, avec son *Esprit de la poésie des Hébreux*, forme la transition au paragraphe suivant : le protestantisme et la *littérature*. L'auteur s'approprie à ce propos le mot

de Macaulay, que la littérature française est à celle de l'Angleterre ce qu'Aaron fut à Moïse. Il fait défiler devant nous les figures de Milton, de John Bunyan, de Richard Steele avec son journal *The Tattler*, sans oublier le *Robinson* de Daniel Defoë, les romans de Richardson et le *Vicar of Wakefield*, de Goldsmith. Il caractérise et apprécie ensuite, toujours au point de vue de leurs rapports avec le protestantisme, l'œuvre de Voltaire, de Rousseau et des encyclopédistes. Il s'applique surtout à signaler la relation intime qui existe, malgré les apparences contraires, entre l'esprit du protestantisme et celui des coryphées de la littérature allemande. Ni Lessing, ni Gœthe, ni Schiller ne sauraient renier leurs origines. Ennemis du dogme ecclésiastique en crédit, ces « beaux esprits » ne le sont pas moins du plat déisme des prétendus « esprits forts. » D'ailleurs, avant eux et à côté d'eux, l'Allemagne protestante n'a-t-elle pas produit un Händel et un Bach, un Klopstock et un Matthias Claudius, un Jung Stilling et un Lavater ? Un détail significatif que l'auteur a soin de noter, c'est que la plupart des hommes qui, en Allemagne, se sont fait un nom dans la littérature ont eu leur berceau dans un presbytère. En terminant, il constate que les deux principaux poètes hollandais, Huygens et Cats, ont été des calvinistes pur sang. — Sous le titre élastique du protestantisme dans ses rapports avec la *vie sociale*, l'auteur a réuni en un dernier paragraphe ce qu'il avait à dire sur les progrès de la tolérance, la lutte contre les procès de sorcellerie (Balthazar Bekker et Thomasius), les réformes pédagogiques (orphelinat de Halle, Basedow, Pestalozzi), le mouvement antiesclavagiste, l'origine et l'influence des loges maçoniques ; autant de faits qui tiennent de plus ou moins près au développement du protestantisme.

Dans sa conclusion, comme déjà dans l'avant-propos, notre historien s'accorde à dire avec D.-F. Strauss que le dix-huitième siècle a le plus contribué, après la réformation, au développement de l'humanité : c'est avec ce siècle-là que finit son âge de minorité. Le joug de l'autorité absolue des princes est rejeté à l'exemple des Etats-Unis d'Amérique, de même que celui de l'autorité de l'Eglise, tant protestante que romaine, et de l'autorité extérieure de la Bible. Il est vrai, dit-il, que notre siècle n'a pas répondu à tout ce qu'on pouvait attendre de lui après de tels antécédents ; il s'en console, et nous avec lui, en répétant ce mot qui lui a servi d'épigraphe : *Tandem bona causa triumphat.*

Notre compte rendu suffit à montrer combien est vaste et riche la matière que l'auteur a réussi à condenser dans ces cinq cents pages. Les spécialistes ne trouveront peut-être rien dans le contenu de son livre qui ne leur fût déjà connu ; on ne peut pas dire non plus que le point de vue où il s'est placé ouvre à la pensée des horizons essentiellement nouveaux ; sa tendance, si tendance il y a, est celle de ce qu'on appelle en Hollande la théologie moderne, inaugurée sur le terrain de l'histoire ecclésiastique par l'illustre Baur de Tubingue. Mais ce qui est propre à M. Maronier, ce qui imprime à son ouvrage un cachet à lui et en fait la valeur, c'est que, par l'heureuse disposition des matières, par la manière concrète, vivante de présenter les faits et surtout de dépeindre ses personnages, il a su rendre l'histoire de cette période du protestantisme facilement et agréablement accessible à tout lecteur cultivé. Son « livre de lecture » est éminemment propre à toucher la fibre protestante et à montrer par des faits que si les protestants n'ont jamais rien eu à gagner à pactiser avec Rome, cette ennemie jurée de toute individualité, d'un autre côté tout ce qu'il y a eu, au sein du protestantisme, d'individualités marquantes, d'esprits vraiment supérieurs et sérieux, s'est détourné non moins résolument de ce rationalisme superficiel qui ne compte encore qu'un trop grand nombre d'adeptes. G. K.

PHILOSOPHIE

J.-J. Gourd. — Les trois dialectiques [1].

L'étude que vient de publier M. le professeur Gourd mériterait d'être examinée avec soin sous toutes ses faces et dans toutes ses parties. Mais cet examen ne pourrait être instructif qu'en étant très long. Qu'on me permette de montrer l'édifice seulement par son angle le plus saillant : « *Vers la religion*, écrit l'auteur, tel pourrait être le titre de cette étude. » Puis il ajoute : « Nous craignons que cela ne suffise pas à la mettre en harmonie avec d'autres tentatives actuelles et en apparences analogues. »

[1] *Les trois dialectiques*, par J.-J. Gourd, professeur à l'université de Genève. (Extrait de la *Revue de métaphysique et de morale*.) Genève, Georg et Cie, 1897, 111 pages in-8°.

Les chercheurs qui croient irrémédiable le discrédit de la théologie traditionnelle et qui voudraient « rappeler la religion » par des changements dans la doctrine ont l'habitude de chercher leurs inspirations soit dans la science, soit dans la morale. L'autorité de la science est à peu près universellement admise, celle de la morale n'est guère discutée par les honnêtes gens. En rapprochant la religion de ces deux puissances, en l'assimilant à elles autant que possible, ne pourrait-on pas lui regagner l'adhésion générale qu'elle paraît avoir perdue ?

D'après M. Gourd on ne saurait attendre de pareilles tentatives « qu'un appauvrissement de vie spirituelle.... De nos jours surtout, les théologiens doivent se mettre en garde contre un désir immodéré de faire comme les savants ou les moralistes.... Y céder, ce serait trahir la religion et en particulier le christianisme. On peut bien rendre celui-ci progressif, mais non raisonnable. »

La religion a pour objet l'absolu, l'inconditionné, l'incoordonable ou, selon une expression reçue, le surnaturel. Il y en a dans la réalité expérimentale, dans ce que M. Gourd appelle le phénomène. Dans tout fait, à côté de ce qui résulte des faits antécédents ou concomitants, à côté de ce que la science explique, il y a un élément caractéristique original, nouveau, absolu. La dialectique théorique, c'est-à-dire la science, fait autant que possible abstraction de cet élément, précisément parce qu'elle ne peut pas l'expliquer. La dialectique religieuse s'en empare, — elle l'éclaire et le met en relief. — Dans certains êtres, dans certains faits, l'absolu a une part et un rôle plus grands que dans les autres. Il y a des « passages triomphants de l'absolu dans le cours des choses. » La dialectique religieuse dirige l'attention sur ces êtres et sur ces faits, elle en fait de toutes ses forces ressortir l'originalité et la puissance inexplicable. Elle en choisit quelques-uns, elle en choisit un pour en faire le symbole de tous les autres et le symbole même de l'absolu. Les chrétiens symbolisent et personnifient l'absolu en Jésus-Christ, qui, dit l'auteur, est non seulement une personne divine, mais l'unique personne divine.

Voilà une doctrine du surnaturel singulièrement hardie et singulièrement large. Qu'on veuille bien, en effet, le remarquer encore une fois. Il y a du surnaturel en tout événement. Le surnaturel est un des éléments de toute réalité. C'est seulement sa part, sa dose en quelque sorte qui diffère d'un fait à un autre, d'un être à un autre. Il y en a peu là où règne l'uniformité, il y en a beaucoup

là où se dessinent des contrastes puissants. Le surnaturel, l'absolu c'est toute nouveauté, c'est toute création.

Et cependant, la conception religieuse qui se dégage de cette doctrine peut sembler étroite. Elle exclut du domaine religieux une grande partie de ce que l'on considère généralement comme lui appartenant. N'avons-nous pas l'habitude d'admirer Dieu comme l'auteur de la nature avant de l'adorer comme l'auteur de la grâce ? Ne disons-nous pas qu'il se révèle d'abord par les lois auxquelles il a soumis l'univers ? ne croyons-nous pas entendre sa parole souveraine dans le commandement de la conscience morale ? M. Gourd paraît écarter toute pensée de cette nature. Pour lui, ni la dialectique théorique (science), ni la dialectique pratique (morale) ne conduisent à Dieu. Les lois de la nature sont le produit de notre effort pour mettre de l'ordre dans nos représentations phénoménales ; toute conclusion d'elles à une substance ou à une cause universelle est illégitime. Les lois morales sont le produit de notre effort pour mettre de l'ordre dans nos actions en vue d'obtenir le maximum possible d'activité et de bonheur ; toute conclusion d'elles à un législateur suprême est exclue. Aucune parenté entre Dieu et les lois naturelles ou morales ; au contraire, il n'y a d'absolu, il n'y a de divin que ce qui est *hors la loi*.

Je pense que cela est vraiment trop exclusif, et que si M. Gourd voulait formuler une synthèse, il serait amené à mettre plus d'unité entre les résultats de son analyse. Il dit lui-même que « ce qui est inexplicable en son origine peut inaugurer une série de conséquents coordonnés. » Entre les *dans la loi* et les *hors la loi* l'abîme n'est donc pas infranchissable. Et les *dans la loi* pourraient être considérés tous peut-être comme des *hors la loi* fixés, immobilisés, mais absolus du moins dans leur origine.

Mais attachons-nous au côté positif de la pensée de M. Gourd. Inutile d'en faire remarquer la hardiesse. Qu'on veuille la comparer aux thèses de ceux qui adorent le principe de la constance de l'énergie ou l'adage déterministe : *ex nihilo nihil !* Si nouvelle toutefois que soit cette pensée, elle n'est pas sans quelque analogie avec d'autres doctrines contemporaines et leur rapprochement engagerait à croire que la philosophie de M. Gourd vient à son heure. *Boutroux* soutient que les lois de la nature sont contingentes. *Wundt* déclare que, dans le domaine psychique, le principe de la constance de l'énergie est inapplicable, et que tout développement spirituel nous met en présence d'une loi d'accroissement de

l'énergie. M. Gourd ne paraît pas prétendre comme ces auteurs changer l'idée reçue de la loi, mais il marche pourtant dans la même direction qu'eux, en allant plus loin, quand il affirme qu'aucune explication par les lois seules n'est complète, parce que dans tout événement il y a de la création.

J'ai soutenu ailleurs que l'explication d'un événement quelconque implique *au moins* deux facteurs : 1° une disposition préexistante ; 2° les lois. A ces deux facteurs je pense, avec M. Gourd, qu'il faut en ajouter un troisième : 3° des initiatives. Y en a-t-il réellement toujours et partout ? Je réserve mon adhésion sur ce point, capital je le sais, mais dont la discussion entraînerait celle du phénoménisme dans son ensemble. Mais si sur ce point M. Gourd a raison, il me semble qu'il a tort de ne pas faire rentrer la constatation de ces initiatives dans la dialectique théorique elle-même. Quand il dit que pour le rationaliste « un événement devient une rencontre de lois, » il devrait après le mot : rationaliste ajouter un adjectif comme : exclusif, exagéré ou enivré de son rationalisme. L'idée qu'un événement soit une rencontre de lois est fausse, absurde au point de vue de la science elle-même. C'est la confusion de l'histoire avec la science abstraite. Les lois seules n'expliquent pas le plus petit événement. Et l'historien, qui est bien, je pense, un dialecticien théorique, n'a pas le droit de se contenter pour ses explications d'un seul facteur, quand sa science elle-même en exige plusieurs. Dans le retour vers le passé, les deux manières de penser que M. Gourd décrit si magistralement sous les noms de dialectique théorique et dialectique religieuse, me semblent donc être celles auxquelles tendent, par une pente, j'allais dire par une tentation naturelle, le savant d'une part, l'homme religieux de l'autre. Mais ces deux manières de penser ne s'opposent pas nécessairement ; elles doivent se combiner, dans l'esprit du véritable historien.

J'ai fort peu parlé jusqu'ici de la dialectique morale. Cette seconde partie de l'ouvrage non moins intéressante que les deux autres, est, il faut bien que je l'avoue, celle qui m'a le moins satisfait. Et cela probablement parce que je n'ai pas réussi, jusqu'à présent, à devenir phénoméniste. L'auteur expose fort bien comment les idées pratiques doivent se développer et se systématiser chez un penseur noble qui ne croit pas qu'il existe d'autres consciences que la sienne, ou qui du moins a des doutes à ce sujet. Mais c'est là une situation d'esprit bien rare. La genèse effective des idées

morales chez la plupart des hommes est donc autre que celle que M. Gourd décrit, et pour eux comme pour moi sa définition de la justice sera sans doute artificielle. Je ne crois pas seulement que je dois me conformer à la justice par conséquence logique, si je veux la vie en société. Je crois que je dois vouloir la vie en société, pour les autres en même temps que pour moi-même. — Après cela, on admirera certainement quelle morale élevée l'auteur a construite sur ces bases nouvelles et peut-être fragiles.

Que, d'ailleurs, on ne se méprenne pas sur le sens du phénoménisme de M. Gourd. Le phénoménisme n'est pas pour lui la vérité vraie, la vérité *de fait*. Il est seulement la forme la plus parfaite à laquelle soit jusqu'ici arrivée la science. Mais toute science et même toute dialectique est un artifice, une œuvre de ruse, toute dialectique est partiellement fausse, la dialectique religieuse comme les autres.Les dialectiques sont des moyens par lesquels nous suppléons à notre incapacité de saisir directement avec force la réalité. Et si l'auteur a pour elles quelque estime c'est surtout, me semble-t-il, parce qu'elles agrandissent la conscience et mettent finalement l'esprit en présence d'une réalité plus vaste. La connaissance directe, l'intuition y a gagné quelque chose en richesse et même en intensité. L'inspiration fondamentale de M. Gourd ressemble à celle du mysticisme.

Ces quelques lignes, je le répéterai en terminant, ne sont pas un résumé des *Trois dialectiques*. Je n'ai pas voulu analyser, j'ai voulu surtout, en marquant quelques idées maîtresses, attirer l'attention des lecteurs de la Revue, sur une étude originale, puissante, qui contient beaucoup de pensée neuve et beaucoup de virile religion.

ADRIEN NAVILLE.

REVUES

ZEITSCHRIFT FÜR DIE ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT.

XVIIe année (1897). Premier fascicule.

G. Schmidt : Les deux traductions en syriaque du 1er livre des Maccabées. — *Jacob :* Introduction au Psautier. II : *lehazkîr*. — *Kraetzschmar :* Le mythe de la fin de Sodome. — *Jacob :* Ps. XII, 7. — *Beer :* Etudes critiques sur le texte du livre de Job (suite).

— *Nestlé :* A propos du prologue de l'Ecclésiastique. — *Rosenthal :* Encore les analogies entre l'histoire de Joseph, le livre d'Ester et Daniel. — *Techen :* Glossaire syro-hébreu des Psaumes, d'après la Peshita. — *Ed. König :* Le rapport génétique entre les deux formes Iahwèh et Iahou. — *Wildebœr :* Ps. XVII, 11, 12. — *Schulte :* A propos de la forme Deuteronomios. — *Nöldeke :* Çalmâweth et Cèlem. — *Le même :* Bakhal (Zach. XI, 8). — *Cheyne :* Esaü et Usöos. — Ps. XII, 7. — Arpakshad. — *Meissner :* Tatnaï (Esdr. V, 3, etc.). — *C. Bruston :* A propos de Ps. XL, 8. — *Leander :* Quelques remarques sur la distinction des sources de l'histoire de Joseph. — *Bacher :* Rectifications et suppléments à l'article : « Un vocabulaire hébreu-persan du XVe siècle. » — *Horn :* A propos du vocabulaire hébreu-persan de Shîrwânî. — *Stade :* Quatre vieux cachets sémitiques publiés en 1896. — *Le même :* Gen. II, 20-23 ; III, 14.

Revue internationale de théologie

Juillet-septembre.

J. Langen : Etudes sur l'histoire de la civilisation chrétienne, II (all.). — *Le même :* Le symbole nicéo-constantinopolitain. — *E. Michaud :* Le Christ et le christianisme d'après M. Aug. Sabatier. — *Le même :* Résultats de l'ancien-catholicisme. — Rév. *Allen :* Au sujet de la bulle « Apostolicae curae » (angl.). — *A. Papkoff :* Les confréries religieuses dans l'ancienne Russie (suite). — *A. Kiréeff*, *Kérensky*, *Gusew :* Voix russes concernant le vieux-catholicisme. — Déclarations de l'évêque Weber (all.). — Simples remarques de la *Direction*. — *E. H. :* Léon XIII et Léo Taxil. — *A. Chrétien :* Le christianisme de Lamennais, d'après ses écrits de 1834 à sa mort (fin). — Variétés : Répliques de MM. *Collins* et *Birkbeck* au cardinal Vaughan au sujet de l'Eglise russe. — *Kenninck :* Casus apostolicus (à propos de 1 Cor. VII, 15). — Correspondances : *E. Michaud*, sur les discussions trinitaires ; *Popovitsky*, sur un ouvrage du prof. Arsénieff ; Rév. *Forrester*, sur le mouvement vieux-catholique au Mexique (angl.). — Bibliographie théologique.

Zeitschrift für Theologie und Kirche

Première livraison 1897.

Kaftan : La foi évangélique et la doctrine du Logos. — *P. Chapuis :* L'adoration du Christ. — *R. Schmidt :* L'histoire de la conversion de saint Augustin.

Seconde livraison.

Niebergall : Le salut dans la croix de Christ. — *Schiele :* L'idée de l'évolution dans la théologie évangélique jusqu'à Schleiermacher.

Troisième livraison.

Reischlé : La controverse touchant la fondation de la foi sur le Jésus-Christ « historique. » — *Grünberg :* Les réunions d'évangélisation d'Elias Schrenk et son attitude vis-à-vis de l'Eglise établie.

Theologische Zeitschrift aus der Schweiz

XIVe année (1897). Première livraison.

Christian Roth : Onésime. — *Herm. Kutter :* Le souverain sacerdoce de Jésus-Christ, d'après l'épître aux Hébreux. — *Ed. Platzhoff :* Charles Secrétan, le philosophe de la liberté. — Le nouveau temple de Wiedikon (Zurich), avec illustrations. — Bulletin.

Seconde livraison.

Rod. Schöller : Véritables et prétendues révélations divines (fin). — *Platzhoff :* Charles Secrétan (fin). — *Kutter :* Le sacerdoce de Christ (suite).

Neue kirchliche Zeitschrift

Janvier.

Von Buchrucker : Rassembler et disperser. — *Weitbrecht :* Les apôtres comme docteurs de l'Eglise. — *Klostermann :* Contributions à l'histoire des origines du Pentateuque. — *Von Strauss und Torney :* A propos de la doctrine de la foi et des œuvres.

Février.

F. Lezius : Le caractère de Mélanchton. — *A. Seeberg :* La place de Mélanchton dans l'histoire du dogme et de la dogmatique. — *F. Blass :* Mélanchton comme humaniste et comme pédagogue.

Mars.

Löber : Quelque chose ou rien : un choix difficile. — *Klostermann :* Origines du Pentateuque (suite). — *J. Böhmer :* Germanisme et christianisme.

Avril.

E. Sellin : Aug. Köhler. Nécrologie. — *Klostermann :* Origines du Pentateuque (suite). — *Wohlenberg :* Jésus Sirach et la question sociale. — *F. Hommel :* Arpakshad.

Mai.

Klostermann : Origines du Pentateuque (fin). — *Zehnpfund :* La loi dans les épîtres pauliniennes. — *F. Wiegand :* Les mosaïques de la coupole du baptistère catholique de Ravennne.

Juin.

Caspari : Tractation catéchétique de quelques points essentiels du second article (scil. du Symbole) par les partisans de la théologie nouvelle. — *J. Jaeger :* Jésus-Christ a-t-il pratiqué la thérapeutique par suggestion ? — *K. Keerl :* La formation du premier homme de poussière de la terre.

Zeitschrift für praktische Theologie

XIXe année (1897). Première livraison.

Drews : Les vues des théologiens de la réformation concernant la mission parmi les païens. I. Luther. — *Schian :* L'homilétique d'André Hypérius, II. — *Flöss :* L'entrée en fonctions dans des paroisses de campagne. — *Dörries :* Sermon sur 1 Jean III, 13-24. — Bulletin.

Seconde livraison.

Clasen : Mission intérieure et réforme sociale chrétienne. — *Schian :* L'homilétique d'Hyperius, III. — *Reuss :* De Moïse à Daniel. Conception historique de l'Ancien Testament et prédication. — *Kirmss :* Discours de confirmation sur Jean VII, 16. — *Günther :* Allocution biblique sur Jean VII, 37 et 38. — Bulletin.

Troisième livraison.

Drews : Vues des théologiens de la Réformation concernant la mission parmi les païens, II. Théologiens luthériens : Mélanchton, Bugenhagen, Bucer, III. Les réformateurs suisses : Zwingli. — *Teichmann :* La question de la vraie forme à donner à la confirmation. — *Baumgarten :* Le livre de H. Holtzmann sur la théologie du Nouveau Testament et son importance pour la théologie pratique, I. — *Kawerau :* Une question de ponctuation dans le cantique : « Allein Gott in der Höh' sei Ehr. » — *J. Smend :* Service religieux célébré le 2 mai 1897, à l'occasion du jubilé de l'université de Strasbourg. — *Riemann :* Allocution prononcée lors de la fête de la Société protestante générale des missions à Berlin. — Bulletin.

Theologische Studien und Kritiken

1897. Première livraison.

Ley : La composition métrique du livre de Job. — *Drescher :* La seconde aux Corinthiens et ce qui s'était passé à Corinthe depuis la composition de la première épître. — *Becker :* Les ordinations conférées de 1578 à 1606, par Wolfgang Amling, superintendant à Zerbst. — *Knaake :* Remarques concernant la correspondance des réformateurs. — *Enders :* Luther était-il le 24 février 1539 à Grimma? — *Köstlin :* La question concernant la tombe de Luther. — Bulletin.

Seconde livraison.

Clemen : L'ordre dans lequel se suivent les épîtres principales de saint Paul. — *Bossert :* L'origine de la « postille » de la Wartbourg. — *Dräseke :* Scrupules relatifs à Denys. — Bulletin.

LETTRES INÉDITES D'ALEXANDRE VINET

A UN PASTEUR VAUDOIS DE SES AMIS

Extraits publiés et annotés

PAR

H. VUILLEUMIER

L'ami auquel Vinet adressait ces lettres n'est pas un inconnu pour les lecteurs de la classique biographie du penseur vaudois par Eugène Rambert[1]. Mais, de son vivant, il ne s'est guère fait connaître au delà des frontières de sa patrie suisse, et son nom n'a que bien rarement paru dans les annonces des libraires. Il n'en a pas moins déployé, aux divers postes où Dieu l'a placé, une activité qui a laissé des traces profondes. Dans son canton d'origine en particulier, où s'est écoulée la plus grande partie de sa vie, la mémoire de SAMSON VUILLEUMIER, comme pasteur et prédicateur, comme professeur de théologie pratique et comme homme d'église, est demeurée en bénédiction. L'Eglise nationale de ce canton, telle qu'elle est aujourd'hui constituée, le vénère comme un de ses pères. La voir se relever, se rajeunir, prendre toujours mieux conscience de ses droits et surtout de ses devoirs, a été un des bonheurs de sa vieillesse et le sujet de ses plus vives actions de grâces.

Malgré cet attachement pour l'église de son choix, malgré la divergence de vues qui, sur ce point, l'avait obligé à se séparer de Vinet, il n'a cessé de nourrir en son cœur, pour cet

[1] Voir p. 315, comp. 303, 323, 325 de la première édition.

ami des temps passés, une affection faite de tendresse, de reconnaissance et de vénération. Sur ses vieux jours, en proie à des infirmités qui devaient finir par le réduire à une solitude et une inaction presque complètes, il aimait à relire ces feuillets jaunis, qui reportaient sa pensée à quarante, à cinquante ans en arrière. La plus grande partie de sa correspondance s'en est allée en fumée et en cendres; ces lettres-là, il les a recueillies avec un soin pieux jusqu'au moindre billet et les a mises à part comme un legs précieux.

Il m'a semblé que je devais à la mémoire vénérée de ces deux hommes de Dieu de ne pas laisser ces documents de leur amitié plus longtemps enfouis dans leur cachette. Le centenaire de la naissance de Vinet me fournit l'occasion bienvenue d'en tirer ce qui peut servir à le faire encore mieux connaître et apprécier.

I

Samson Vuilleumier n'a pas été pour Vinet un ami des premiers jours. De sept à huit ans plus jeune que lui, ce n'est pas sur les bancs du collège ou de l'Académie de leur vieux Lausanne, c'est hors du pays natal qu'il se lia avec son éminent compatriote. Voici dans quelles circonstances.

Depuis quatre ans environ il exerçait avec zèle et non sans succès les fonctions de *suffragant* dans la petite ville de Moudon, lorsque, en date du 4 mars 1835, Vinet l'invita, de la part du consistoire de l'Eglise française de Bâle et en son nom particulier, à venir se présenter aux membres de ce vénérable corps et à prêcher un sermon d'épreuve en vue d'un poste analogue. Il s'agissait de repourvoir la suffragance du pasteur Ebray, que Grandpierre avait remplie quelque dix ans auparavant et qui allait de nouveau devenir vacante par le départ de Samuel Chappuis pour Berlin. « J'espère, lui écrivait le professeur de Bâle, que vous êtes acquis à notre église, et je sais combien nous avons lieu de nous en féliciter.... L'église retrouvera en vous ce qui lui a été retiré; permettez-moi de me flatter que j'obtiendrai votre amitié. Vous trouverez en moi peu de ressources, mais du moins toutes celles que mon temps,

ma santé et mes circonstances me permettront de vous offrir. C'est de bon cœur que dès ce moment je vous les offre. »

Si la perspective d'avoir, en cas de nomination, pour paroissien et pour auditeur habituel l'auteur déjà célèbre des *Discours* devait faire réfléchir à deux fois le jeune candidat sur la proposition qui lui était faite, celle de se voir honoré d'une pareille amitié, si cordialement offerte, ne fut pas pour lui, on le comprend, d'un faible poids dans la balance. L'épreuve eut le résultat désiré, et, dès le mois de mai, l'élu du consistoire transportait ses pénates sur les bords du Rhin. A ce moment-là, Vinet n'habitait pas en ville. Malade et en congé, il vivait retiré à la campagne, non loin d'Arlesheim. Néanmoins, des relations familières ne tardèrent pas, dès cette époque, à s'établir entre les deux Vaudois. Témoin ces lignes, bien à la Vinet, qui datent des premiers temps de leur connaissance personnelle.

« Mon cher Monsieur, puisque vous avez fait à mes souliers l'honneur de les rapporter[1], j'ai résolu de leur faire celui de m'en servir.... Je profite de la campagne pour user jusqu'au bout mes débris; je reparaîtrai à la ville tout neuf, hélas! si c'était avec un corps neuf et une âme neuve! Ces choses-là ne s'achètent ni ne se louent; c'est un don gratuit, et le besoin qu'on en a, et l'impossibilité de se les donner soi-même, enseignent la plus salutaire des dépendances. Où vais-je à propos de ma vieille chaussure? Où il faudrait que tout nous menât. Je dois de plus à mes souliers l'occasion de vous dire un mot d'amitié, que vous agréerez, je l'espère, malgré la transition qui vous l'apporte. Je pense avec plaisir que vous commencez à vous acclimater à Bâle de toute manière; chaque jour vous aura donné ou fait connaître un ami; et les beaux jours de la semaine dernière[2] vous en auront offert tout un rassemblement, au milieu duquel vous vous serez bien trouvé. Il sera bien agréable pour moi, si Dieu me rend la santé et quand ma quarantaine sera une fois levée, de cultiver votre société et de vous

[1] De Bâle à Rüti-Hardt, la ferme où Vinet séjournait et d'où cette lettre fut écrite le 21 juin 1835.

[2] Ceux de la fête annuelle des missions.

prévenir en tout ce qui me sera possible. Je vous prie de saluer de ma part... vos commensaux, M. Tauchnitz et M. Secretan...[1] »

Deux jours auparavant, Vinet avait consigné dans son *agenda* la pensée que voici : « Ne jamais perdre de vue avec nos amis, même dans le plus grand abandon, leur faiblesse et la nôtre, et nous conduire d'après cette connaissance[2]. » J'ignore à quel propos il avait été conduit à formuler cette règle de conduite « prudente et d'accord avec la charité. » Ce qui est certain, c'est que la réserve qu'il se prescrivait de la sorte en matière d'amitié ne porta point chez lui préjudice à l'abandon. Elle n'empêcha pas les liens d'estime et d'affection qui s'étaient formés entre lui et le nouveau suffragant de l'Eglise française de se resserrer de jour en jour pendant les deux années qu'ils devaient passer ensemble à Bâle. Plus encore que par leur commune origine et la similitude des milieux d'où ils étaient l'un et l'autre sortis, ils se rapprochaient par certaines affinités de caractère. Surtout, ils s'entendaient au mieux sur la seule chose nécessaire, bien que le chemin par lequel ils étaient arrivés à la saisir ne fût pas exactement le même. Il n'est donc pas étonnant que la maison Vinet devînt bientôt pour le jeune ministre célibataire comme un autre chez soi. Il était rare, à moins que Vinet ne fût trop souffrant, que le dimanche se passât sans qu'on se réunît pour faire une promenade hors de ville ou pour passer la soirée en famille. Du riche trésor de ses lectures et de ses expériences, le maître de la maison tirait alors des choses anciennes et des choses nouvelles, et on se livrait, tantôt sur les affaires du pays natal, tantôt sur la littérature, tantôt sur les choses du règne de Dieu, à des causeries dont on aimait encore plus tard à se rappeler le charme et la douceur. Les papiers que j'ai sous les yeux prouvent que pendant la semaine aussi il se faisait, entre la modeste habitation professorale du *Kaltkellergässlein* et la pension du faubourg

[1] Tauchnitz, le futur éditeur bien connu de Leipzig; Charles Secrétan, encore étudiant, qui, avant de se rendre à Munich pour entendre Schelling et Baader, subsidiait Vinet ce semestre-là au *paedagogium* de Bâle.

[2] Eug. Rambert, *Alexandre Vinet*, p. 209 de la première édition.

Saint-Jean, un échange fréquent de messages et de bons offices de toute nature.

On devine, sans qu'il soit nécessaire d'entrer dans de plus amples détails, de quel prix et de quelle bénédiction étaient ces relations presque journalières pour le plus jeune des deux amis. On comprend aussi quelle perte ce fut pour lui quand, en 1837, après bien des hésitations, bien des luttes douloureuses dont il fut le témoin et le confident, Vinet résolut enfin de se rendre aux pressants appels qu'on lui adressait de Lausanne. « Je ris et — je pleure, » lisons-nous dans un journal intime à propos de la communication que Vinet lui avait faite de sa nomination officielle. Et plus tard, le lendemain du départ de la famille amie : « Je ne sais vraiment pas que faire, à présent que les Vinet sont partis. » Ceux-ci, de leur côté, ne se faisaient pas faute de lui témoigner combien ils goûtaient son commerce. « Qu'il m'a été doux de passer avec vous quelques moments, » lui écrivait Vinet le 23 août 1838, après une visite faite au pays de Vaud, « mais que ces moments ont été courts ! Je regretterai toujours le bonheur qui m'a été donné à Bâle de vous avoir à ma portée et de jouir à loisir de votre bonne et chère société. Me sera-t-elle rendue un jour ? » — Encore trois ans après, quand, devenu pasteur en titre et père de famille, S. Vuilleumier eut décliné l'offre de Vinet de le faire inscrire pour l'un des postes *forains* de la paroisse de Lausanne, Mme Vinet lui adressait ces lignes affectueuses : « ... La commission faite, permettez que j'y joigne quelques mots d'une amitié que ni le temps ni l'absence ne sauraient changer. Je vous assure que nous avons parfois le *heimweh* de vous. Mon mari n'a trouvé que peu ou point d'ami qui lui allât aussi *complètement* que vous ; je crois que vous vous entendrez toujours. Et puis, vous étiez l'ami de chaque membre de la famille. Quel dommage que vous ne veniez pas ! C'eût été trop de bonheur aussi. Et puis, d'avoir en votre femme une Bâloise du meilleur aloi auprès de nous ! » (27 déc. 1841).

Après cela, on comprendra également que les lettres que Vinet ou, lorsqu'il en était empêché par la maladie ou une surcharge de travail, son *alter ego* si digne de lui, ont écrites à

leur ami de Bâle (et plus tard de Chesalles-sur-Moudon) ne se prêtent pas à une publication intégrale. Elles ont pour cela un caractère, dirai-je trop familier? Non, car qui n'aimerait à voir Vinet se laisser aller à écrire d'un ton moins soutenu, en un style moins retouché qu'il n'avait coutume de faire? mais un caractère souvent trop intime, trop confidentiel. Ce que nous en détacherons, ce sont des morceaux dont l'intérêt et la portée dépassent ce que j'appellerais le cercle de famille, et qui, de plus, ne sont pas déplacés dans le cadre de cette *Revue*.

C'est pour ce dernier motit que nous laisserons de côté les réflexions sur la politique du jour, tant fédérale que cantonale, pour autant qu'elle ne touche pas aux questions religieuses et ecclésiastiques. Assez souvent, en effet, surtout quand il tenait à ce que l'on connût à Bâle son opinion sur tel ou tel incident, ou bien qu'il se sentait en désaccord avec ses amis de Lausanne, même les meilleurs, Vinet aimait à se soulager en confiant sa pensée intime à son correspondant bâlois. Il lui arrivait alors, à lui conservateur en politique, d'écrire comme il le fit au sujet de la conduite du gouvernement, réputé libéral, de son canton dans l'affaire des couvents d'Argovie : « Voulez-vous que je vous dise? Je ne sais si je n'aimerais pas mieux être radical que doctrinaire d'une certaine façon. Vivent les niais! Saint Paul en était un. Jean Huss en était un. » (9 déc. 1841.)

Mais, avant d'écouter Vinet parler de sa vie extérieure et intérieure, du milieu académique et théologique où il se trouvait placé depuis son retour à Lausanne, des questions d'église qui ont tenu une si large place dans les préoccupations de ses dix dernières années, on nous saura gré de transcrire au moins quelques fragments encore où c'est l'ami surtout qui laisse parler et parfois déborder son cœur.

Voici d'abord le début et la fin de la première longue lettre écrite de Lausanne, — elle est, par habitude, datée de « Bâle! » — le 7 décembre 1837 :

« Monsieur et bien cher ami. Je ne sais si j'aurai le temps de vous écrire ce qui s'appelle une lettre : mais je ne veux pas

que ce paquet[1] s'en aille sans emporter quelques lignes pour vous. Il en faudrait plus que quelques-unes pour vous exprimer tout ce que vos chères lettres m'ont fait éprouver : c'était un singulier mélange de joie et de douleur, chacune pénétrée de tendresse, et jaillissant en larmes, où tout se confondait. Je crois que la tendresse l'emportait sur tout le reste ; mais entre la douleur et la joie, hélas ! c'est la douleur que je sentais ou plutôt que nous sentions le mieux ; car ma femme et moi nous vous avons lu d'un seul cœur.... Cependant, bien cher monsieur, attristez-nous encore de la même manière ; se sentir aimés, et d'une si bonne, si chrétienne amitié, c'est le premier bien ; une lettre de vous, une lettre comme celle que M. Passavant[2] m'a écrite l'autre jour, c'est un baume sur nos plaies, un vrai baume *de vie*.... Bien sûr que vous savez avec quel vif intérêt je recueille tous les détails qui vous concernent et dont je vous prie de remplir vos lettres ; je ne me gênerai pas pour vous parler de moi et de nous, ou plutôt je ferai comme si j'étais sûr que c'est là ce que vous cherchez dans mes lettres.... »

» ....A présent qui saluerai-je par vous, ou plutôt qui ne saluerai-je pas? Voici une liste bien incomplète. Je la tire tout entière de mon cœur.... ; vieux et chers amis ! mon cœur se gonfle en pensant à eux et à leurs familles ! — et outre ces personnes que je crois plus ou moins sur votre passage, tous ceux que vous rencontrerez et que je ne nomme pas, — et ceux de mes collègues que vous verrez, en particulier l'excellent M. de Wette.... Dites à tous ceux que vous saluerez de ma part que mon cœur les bénit, et que le souvenir de leur affection et de leurs bontés est dans mon cœur une source toujours jaillissante où je me rafraîchis bien souvent. Adieu en Dieu ! »

Quand tel de ses amis ou de ses disciples, partant pour l'étranger, devait s'arrêter à Bâle, le professeur de Lausanne se

[1] Les exemplaires de son *Discours d'installation* destinés à ses amis et anciens collègues de Bâle.

[2] Vinet fait le portrait de ce pieux original dans une lettre citée par Rambert, p. 314. Depuis le départ des Vinet, S. Vuilleumier dînait habituellement chez lui jusqu'à l'époque de son mariage.

privait rarement du plaisir de le charger d'une missive amicale pour lui servir d'introduction ou de recommandation auprès du pasteur de l'Eglise française. Les lignes suivantes, du 29 juin 1840, concernent un de ses plus anciens camarades d'études, prédicateur et théologien de marque, avec lequel S. Vuilleumier eut dans la suite, quand l'un et l'autre se furent retrouvés à Lausanne, le privilège de nouer des relations assez étroites.

« Le porteur de ces lignes est mon bon ami Isaac Secretan, pasteur à la Haye, qui s'arrêtera quelques heures à Bâle en retournant à son poste. J'entends et je prétends que vous deveniez amis. Vous êtes dignes l'un de l'autre. Quant au premier accueil, permettez-moi de vous dire qu'Isaac Secretan est mon ami et le confident de toutes mes pensées depuis l'âge de neuf ou dix ans, et que les années n'ont fait que resserrer notre attachement mutuel. Ensuite vous verrez, et il se passera bien de ma recommandation[1].... J'espère que mon ami vous trouvera heureux, bien portant, béni dans votre intérieur domestique et dans votre ministère. Aimez-nous toujours; vous êtes bien sûr du retour. »

D'autres fois, — le correspondant de Vinet lui ayant offert d'être *son homme* à Bâle, — ce qui lui mettait la plume à la main, c'étaient des commissions de toute espèce : livres à envoyer, renseignements divers à fournir, pensionnaires ou apprentis de commerce à placer, comptes à règler, dons charitables à transmettre, voire même (et pourquoi pas ?) échantillons d'un certain tabac à procurer.

« Vous voyez, mon cher ami, dira-t-il en terminant une de ces lettres d'affaires, avec quelle extrême liberté je dispose de vous. Le feriez-vous à ma place ? Je n'en sais rien; je sais seulement que vous le devriez et que vous me feriez plaisir de m'employer à vos affaires. Puisque toute honte est bue, je vais vous lancer une quatrième pierre. Nous n'avons point ici le *Moniteur ;* vous l'avez à la *Lesegesellschaft*. Voulez-

[1] Voir les *Lettres d'Alexandre Vinet à Isaac Secretan*, *accompagnées de quelques notes biographiques* par l'un des fils de ce dernier, M. le pasteur Henri Secretan (Lausanne, Georges Bridel, s. d.).

vous avoir la bonté de chercher, dans le numéro du 19 avril 1820, un article de M. Stapfer sur les sociétés bibliques, en réponse à M. de Lamennais, et d'en faire faire à mes frais une copie que vous auriez la bonté de m'envoyer. » (20 février 1843.)

Ou bien, c'était quelque publication nouvelle, soit de lui-même, soit de tel ou tel ami commun, dont il accompagnait l'envoi d'un mot d'amitié. « Cher ami, je voudrais bien joindre au livre de Juste Olivier[1] une longue et bonne lettre ; je suis forcé de me borner à quelques mots. C'est pour vous dire que vos parents de Lausanne sont bien, ma famille également, et que nous pensons à vous plus souvent que nous ne vous le disons. Conservez-nous votre précieuse amitié, et, quand vous pourrez, écrivez-nous quelque chose de ce Bâle qui nous est resté si cher. On dit que les livres d'Olivier donnent le mal du pays aux Vaudois expatriés : je voudrais bien ne vous souhaiter aucun mal ; mais je suis fort tenté de vous souhaiter celui-là. » (28 janvier 1842.)

Ce sont surtout, est-il besoin de le dire ? les événements joyeux ou tristes de la vie de famille qui fournissaient à Vinet l'occasion de déployer les richesses de sa sensibilité et de sa fidèle affection. « Je vous remercie, mon cher ami, écrivait-il le 20 septembre 1844 au sujet d'un deuil qui avait visité la demeure pastorale de Chesalles, d'avoir pensé à nous dans ces moments douloureux. Si c'est un devoir de l'amitié chrétienne de pleurer avec ceux qui pleurent, c'en est un aussi d'inviter nos amis à la communion de nos pleurs. Je ne vous dis pas que nous prenons une sensible part à *tout* ce que vous avez éprouvé ; votre lettre est une preuve que vous le croyiez d'avance. »

Veut-on savoir d'autre part comment, à l'occasion d'une joyeuse nouvelle, le professeur de théologie pratique, doublé de l'ami au cœur chaud et à la parole franche, savait s'y prendre pour exercer fraternellement la cure d'âme, qu'on lise cette page d'une lettre antérieure de quelques années à la pré-

[1] Les *Etudes d'histoire nationale.*

cédente[1]. Elle est digne de l'auteur de la *Théologie pastorale*. D'autres encore que son premier destinataire en feront sans doute leur profit.

« Bien cher monsieur et ami, vous nous pardonnerez, n'est-ce pas, d'avoir tardé à vous remercier de votre bonne lettre et à vous féliciter? (Il s'agissait de l'heureuse arrivée d'un premier-né.) Ce n'est pas ce retard qui aura pu vous faire douter de notre amitié et de la part que nous avons prise à un événement qui vous rend si heureux. Il ne se peut pas que celui qui prend un intérêt si vrai à ce qui touche les autres, les trouve peu sensibles à ce qui lui arrive de plus important; et comment pourrions-nous l'être, nous, à qui vous avez prodigué les témoignages d'une fraternelle affection? » Puis, après avoir appelé sur la tête du nouveau-né toutes les bénédictions du Père céleste: « Jouissez, cher monsieur, jouissez pleinement du bonheur que Dieu vous envoie. N'y mêlez pas trop de cette inquiétude d'un cœur trop sensible, qui vous fait prévoir plus aisément le mal que le bien de ceux que vous aimez. Laissez-vous donc être heureux, et laissez à Dieu le lendemain. Vous avez besoin, comme chrétien et comme ministre, de réprimer cette disposition. Exhorter et consoler font, avec la prière d'intercession, toute votre tâche auprès des hommes; je n'ai pas besoin de vous dire que votre influence, quelque zèle et dévouement que vous ayez, tient à leur paraître, et par conséquent à être serein et confiant, et ni la chaire, ni les entretiens ne doivent leur montrer autre chose en vous qu'un homme dont l'Esprit de Dieu contient les inquiétudes comme les désirs. Dieu vous a donné, à mon avis, l'aptitude la plus distinguée à l'exercice du ministère: la franchise, l'amour, la sympathie, la sagesse; il ne lui reste peut-être qu'à tempérer cette disposition à la tristesse qui tient à votre tempérament, je le sais, mais dont l'action, très involontaire, peut être modifiée. Pardonnez-moi de vous prêcher; j'en ai honte; je n'en ai pas le droit; je ne le fais que parce que je vous aime. »

Vers la fin de cette même année il donnait encore à cet

[1] Elle est datée du 15 janvier 1841, peu de jours avant l'accident qui faillit lui coûter la vie.

amour tout fraternel une expression particulièrement touchante : « Nous aimons à croire que vous êtes bien dans les trois êtres dont se compose actuellement votre *moi*. Recevez nos plus tendres vœux. Votre bonheur est aussi un des éléments dont se compose le nôtre. Il est doux, quand on a des amis, de penser que la meilleure partie de leur bonheur est à l'abri et hors d'atteinte. »

II

Mais il est temps d'extraire des lettres que nous avons sous les yeux ce qui se rapporte plus directement à la biographie de leur auteur. On ne s'attendra pas, sans doute, à trouver dans ces extraits beaucoup de choses nouvelles. Inutile de dire que s'ils ajoutent quelques coups de pinceau au portrait de Vinet, ils n'en modifient pas la physionomie connue et aimée. Mais ces lettres ne nous apprissent-elles rien d'essentiellement nouveau sur la vie extérieure ou intérieure de Vinet, le fait de s'adresser à un homme qu'il avait admis dans son intimité pendant les deux dernières années de son séjour à Bâle, à un ami qui demeura encore près de six ans après lui dans le milieu social et religieux qui avait été si longtemps le sien, ce fait à lui seul leur imprime un cachet, leur prête un accent distinct et bien personnel. On en jugera déjà par ces fragments tirés de la lettre tout à l'heure citée du 7 décembre 1837. De même que celles qu'il écrivait à la même époque à sa sœur [1], elle est empreinte d'une tristesse pénétrante.

« La tristesse, dit-il après avoir parlé de sa fidèle compagne, nous est commune à tous deux ; les mêmes coups nous atteignent (ma sœur vous en parlera) ; le même regret nous oppresse ; le même avenir nous trouble.... Nous n'en sommes plus à craindre que nos amis de Lausanne ne voient que du *heimweh* dans notre tristesse ; ils savent que nous avons d'autres sujets d'inquiétude et de deuil [2].

[1] Mlle Elise Vinet était restée à Bâle comme maîtresse d'études dans une institution de jeunes filles à laquelle son frère portait le plus vif intérêt, et où S. Vuilleumier donnait quelques leçons de langue et de littérature françaises.

[2] Outre la maladie déjà plus ancienne de leur fils Auguste, c'étaient les appré-

» Ma santé se soutient assez. Je souffre à présent d'un gros rhume, tribut levé par le climat.... Nous ne savons pas prendre notre parti des cheminées; et moi qui les aimais de loin, de près je les ai prises en grippe. Il faut pourtant tâcher d'être un peu bien chez soi, quand on est résolu à n'en pas sortir. Je me suis fait là-dessus une règle, que j'ai consacrée par plusieurs refus, coup sur coup. Les gens qui voudront me voir auront à me chercher à mon foyer. C'est trancher du personnage, à ce qu'il semble; mais au fait, ce n'est que ménager sa santé et son temps; et le temps de deux façons : l'une en ne sortant point ; l'autre en recevant *ensemble*, une fois la semaine, les personnes qui sans cela viendraient me voir une à une, et que je recevrais sans doute avec plaisir et reconnaissance, mais au péril de mes devoirs. Vous jugez d'ailleurs que mes réceptions seront *pythagoriques*. Je reçois de plus à dîner, tous les quinze jours, deux de mes étudiants; l'essai que j'en ai déjà fait, et dont le but est sérieux, m'a réussi et m'encourage à continuer....

» Vous direz, s'il vous plaît, à ma sœur que nous nous réjouissons du printemps pour échapper de temps en temps à la ville et nous remettre en possession de cette admirable nature que l'hiver met en deuil, sans pouvoir lui ôter tous ses charmes. Ne viendra-t-elle pas partager ce plaisir avec nous ? Elle serait touchée pour nous (et le serait sans doute pour elle) d'un accueil qui surpasse notre attente et notre mérite. Nous sommes entourés de bienveillance et d'attentions. Cependant nous sommes tristes et le lieu particulier que nous habitons y contribue[1]. A l'ombre de cette cathédrale, mes souvenirs angoissés errent cherchant où se poser, et ne se posent nulle part que sur un deuil ! Ce qui est vieux à Lausanne m'attriste; ce qui est neuf encore davantage; je voudrais que rien ne fût

hensions que leur inspirait l'état de santé si précaire de leur fille Stéphanie, qu'ils devaient perdre au bout de quelques mois.

[1] Avant de s'établir, en avril 1839, dans la maison de la rue Saint-Etienne, représentée par deux des gravures qui ornent les *Morceaux choisis* publiés cette année même chez Georges Bridel et Cie, Vinet occupait un appartement à la Cité, faisant face au côté nord de la cathédrale.

changé ou que tout eût disparu. Je hais ces nouvelles constructions qui partout autour de Lausanne interceptent la vue et engloutissent la campagne; cette sauvagerie tout joignant la ville, cet admirable contraste, n'est plus; il faut aller loin pour être en tête à tête avec la nature.

» Il y a ici bien des hommes intéressants; et leur bienveillance pour moi met à ma portée un commerce intellectuel très profitable.... Notre ami Scholl est un bien aimable et excellent homme; sa présence ici nous est d'un prix que je ne puis vous dire; si bien que je me demande souvent : que ferais-je s'il n'y était pas? Sa sœur est bien sa sœur; c'est un des cœurs les plus élevés et les meilleurs. Combien ma sœur jouirait de tout ce monde! et de cette excellente famille Forel! et des Jaquet! Elle est loin de se figurer le naturel et la familiarité de tous ces commerces, où les choses du cœur sont encore en plus haute estime que les choses d'esprit. Ah! mon cher monsieur, ce qui me fait mesurer l'excellence et la solide bonté de tout ce que j'ai laissé à Bâle, c'est précisément qu'une ville où j'ai à ma disposition et dans mes intérêts de tels hommes, et les Monnard, les Gauthey, les Jayet, les Vulliemin, les Fabre, les Espérandieu, et bientôt Manuel (qui va nous revenir), et bien d'autres, laisse pourtant ma plaie ouverte et profonde! Je ne vous dirai pas, à vous, et à notre cher M. Passavant, combien l'un et l'autre vous me manquez et me manquerez toujours, mais vous savez l'un et l'autre quels liens, outre les vôtres, j'avais à Bâle; jamais rien ne remplira ce vide; et je me tourne uniquement, pour me consoler, vers le lieu du dernier et bienheureux rendez-vous! »

Dix mois après, le même regret se fait encore jour dans une lettre datée de Saint-Prex, 12 octobre 1838.

« Bien cher monsieur et frère, ce qui me manque à Lausanne pour remplir certains devoirs, et entre autres celui de répondre aux lettres de mes amis, c'est moins le loisir que la tranquillité. Celle dont je jouis ici depuis avant-hier me fait mieux sentir encore ce dont je suis privé à l'ordinaire. Le retour incessant de visites à faire ou à recevoir, le bruit de la maison et celui de la rue ne me permettent pas du matin au soir le recueille-

ment dont ma pauvre tête a besoin. En faut-il donc tant pour écrire familièrement à un ami? Oui, il en faut; un entretien de cœur est une de ces choses qui ne sont guère possibles au milieu du tumulte....

» Vous me permettrez bien de communiquer, dans l'occasion, à M. Chappuis vos utiles observations sur son ouvrage[1]. Il en fera son profit. Je ferai le mien de bien d'autres choses; je ne réponds pas que je ne mette à mon usage l'image si belle et si juste que vous ont fournie vos bateaux à vapeur. J'allais écrire *nos*; je suis toujours tenté de parler à la première personne du pluriel quand je parle de Bâle, où je vis toujours par le cœur. Il me semble encore que je suis en visite dans ce pays, chez les meilleurs des amis sans doute, mais que mon *chez moi* est ailleurs. Ah! puissé-je voir mon vrai *chez moi* ailleurs encore qu'à Bâle ou à Lausanne! je ne suis arrivé encore qu'à bien sentir que je ne suis point *à la maison*; mais ce n'est qu'un premier pas sur une route infinie.

» Ma femme et mon fils sont bien, grâce à Dieu, et se font du bien avec moi dans cette agréable retraite de Saint-Prex, que l'amitié de M. et Mme Forel nous rend si agréable. Voilà la rentrée qui approche. Je pense bien que les cours ne commenceront pas avec le mois de novembre; mais ils ne tarderont pas; et, en attendant, nous aurons bien des travaux d'organisation et de premier établissement[2]. Je ne sais si ma pauvre machine y suffira. Je suis loin d'avoir regagné mon niveau de l'hiver dernier. »

A mesure que Vinet s'enracinait dans son nouveau milieu et que de nouveaux intérêts prenaient possession de son esprit et de son temps, ces expressions de « mal du pays » se font plus rares. Elles ne disparaissent cependant pas entièrement de sa correspondance. Il suffisait d'une occasion pour les faire renaître. « Vous voilà, je crois, bien et dûment fixé à Bâle, lisons-nous dans une lettre de janvier 1843. Il faut se hâter

[1] Sa dissertation de 250 pages sur l'*Ancien Testament considéré dans ses rapports avec le christianisme*, présentée au concours pour la chaire de théologie systématique (réimprimée à Lausanne en 1877, par A. Imer éditeur).

[2] Pour la mise en vigueur de la nouvelle loi sur l'académie.

d'en sortir si l'on ne veut y rester longtemps. Je connais cela. Je n'aurais jamais quitté Bâle si le devoir ne l'eût commandé. »

Ce qui, hélas! ne tend pas à disparaître avec les années, ce sont les traces de la double épreuve qu'infligeaient à Vinet son propre état de santé et celui de son fils Auguste. A Bâle déjà, son correspondant n'avait eu que trop souvent le chagrin de le voir aux prises avec la souffrance, et il s'était employé dans la mesure de ses forces à le soulager en se chargeant de temps en temps de son enseignement au *paedagogium*. Ce n'était pas sans inquiétude qu'il l'avait vu s'engager dans une carrière nouvelle, tout en espérant que cette transplantation dans le sol et l'air natal serait pour lui, au moral et au physique, d'un bienfaisant effet. Aussi était-il avide de nouvelles qui fussent propres à le rassurer, et toujours disposé à trouver trop laconiques celles qu'on lui faisait parvenir. Le fait est que Vinet lui-même se montre très sobre sur ce chapitre. Les premières années, il se borne le plus souvent à donner des nouvelles de sa famille; sur lui-même, sauf un mot de loin en loin, il observe un silence que le contexte ne rend parfois que plus parlant. Ce dont il gémit plutôt, c'est la multiplicité des affaires qui retombaient sur lui, c'est le manque de loisir et l'accablement résultant de tous les travaux qu'il se sentait poussé, comme malgré lui, à mener de front. « Il y a bien longtemps, disait-il en juin 1840, que je ne vous ai écrit. Je n'écris à personne. Tantôt le temps, tantôt le courage me manque. Je poursuis ma course en haletant. » L'année suivante, il terminait un billet par ces mots : « Je n'ajoute rien; je n'en ai pas le temps. Vous vous direz à vous-même, de notre part, tout ce que notre cœur pense pour vous d'affectueux. » Et, pour ne pas multiplier ces citations, encore à la fin de 1844 : « Je vous écris bien à la hâte, comme vous le voyez. Je suis écartelé. Je n'ai que le temps de vous offrir ce volume de Baird. »

C'est à sa femme que Vinet laissait habituellement le soin de tenir leurs amis de Bâle au courant des hauts et des bas de son état de santé. Il ne se trouve guère, dans le recueil qui nous sert de source, de lettre ou de billet de Mme Vinet qui ne renferme ce qu'on pourrait appeler un bulletin de la santé de

son mari. Il serait fastidieux de faire le relevé de ces passages, dont le plus grand nombre pourraient se résumer en ces quelques lignes d'une lettre que ce modèle de vaillante femme chrétienne écrivait le 21 novembre 1838 : « Mon mari étant souffrant, me charge de vous écrire un mot. Votre lettre lui a fait le plus grand plaisir ; il se réjouit d'y répondre, mais ne sait quand. Les affaires de l'Eglise et de l'Académie le fatiguent et le tracassent beaucoup. Hier il est sorti par l'humidité ; il n'en a pas fallu davantage pour qu'il ait mal aujourd'hui. S'il plaît à Dieu, cela ne durera pas; mais nous sommes appris à nous attendre à tout. »

Voici pourtant deux de ces bulletins qui offrent un intérêt plus spécial. Le premier est du 28 août 1839 : « Nous sommes de retour de Gryon depuis avant-hier. La neige nous en a chassés. Ce séjour n'a pas réussi. Il a plu souvent, mon mari y a eu froid et a été dans un malaise perpétuel. Nous sommes réinstallés chez nous et il faudra désormais une certaine éloquence pour le tirer de son fauteuil. Il a une vraie *promenadophobie* et entre en fureur au seul mot de sortir. Son plaisir à lui, c'est de voir *des gens* (pas trop à la fois, pourtant). Il a eu de quoi être satisfait cet été : il a vu MM. de Broglie, Verny, Erskine, Sainte-Beuve, Doudan, Mme Necker de Saussure ; une jolie galerie, n'est-il pas vrai ? Eh bien, j'aime encore mieux nos belles montagnes, nos vallées et nos torrents. Il n'y a qu'Erskine que je leur préférerais. »

L'autre est daté du 27 décembre 1841 : « Le malaise qui retient mon mari au lit n'est pas considérable, mais il dure depuis quinze jours et nous a un peu inquiétés parce mon mari n'avait jamais souffert de la poitrine. M. Mayor, qui l'a bien examiné, ne trouve rien de grave. Nous venons d'appliquer le marteau qui, je l'espère, fera bon effet. Au reste nous sommes bien, grâce à Dieu. La journée d'hier a été vraiment solennelle pour nous : il y avait *une année* qu'Auguste n'a eu de crise. Si nous obtenons la grâce de passer encore six mois, on nous fait espérer sa guérison. Voilà pour vous contenter en fait de nouvelles. »

Mais pour qu'on ne se figure pas que seuls les jours de ma-

laise et de souffrance aient eu leur écho à Bâle, transcrivons également ces lignes du 24 octobre 1840, où se fait entendre une note différente : « Grâce à Dieu, nous sommes *tous* bien en ce moment. Mon mari s'est bien fortifié pendant ses vacances, quoiqu'il ait beaucoup travaillé. Il a envoyé un nouveau volume de sermons à Paris et son mémoire est bientôt achevé. » De même au printemps de 1842, Mlle Vinet, qui avait rejoint sa famille à Lausanne, pouvait mander au pasteur de Bâle qu'elle avait trouvé son frère « d'humeur heureuse à l'ordinaire. »

Ce n'étaient là, cependant, que des temps de relâche trop passagers à notre gré. A partir de 1843, Vinet lui-même sort de sa réserve habituelle. A ses plaintes sur le temps et la tranquillité qui lui manquent se joignent des renseignements un peu plus explicites sur les maux qui ne cessaient de l'entraver dans sa multiple activité. Il commence en ces termes sa première lettre de cette année-là :

« Quand je reçois de vous ces longues, bonnes lettres, que nul ne sait si bien remplir ni si bien assaisonner, je me dis à l'ordinaire, en pensant aux miennes ou à mon silence : C'est qu'il a le loisir que je n'ai pas. Mais les détails que vous me donnez dans votre dernière lettre ne me permettent plus de parler ainsi ; car je vois que vous êtes très chargé d'occupations, et il faut sûrement toute votre amitié pour trouver, au milieu de tant de travaux, le temps de m'écrire une telle lettre. Il est vrai que, grâces à Dieu, vous vous portez bien, et que je me porte toujours plus mal. Tout m'est difficile, pénible, et quelquefois tout me paraît impossible. Voilà six mois que je n'ai pas eu un jour de bien-être, et combien j'en ai eu d'accablement et de souffrance ! Mais laissons cela, et songeons au plus pressé, qui est de vous remercier, au nom de ma femme comme au mien, de cette excellente lettre, dont nous avons sucé chaque ligne. »

Il termine son épître, de trois pages in-quarto de cette écriture fine et serrée que l'on connaît, par cet alinéa qu'on ne peut lire sans émotion :

« Ne jugez pas, je vous prie, de mon amitié par la brièveté, la sécheresse, le décousu et le griffonnage de cette lettre. C'est

la dernière de cinq que je viens d'écrire. J'en écrirais autant demain qu'à peine je serais à jour. Le torrent m'entraîne et me brise. Croyez que, tranquille ou troublé, ma pensée se rafraîchit et se repose en s'arrêtant sur vous et sur votre maison. Je vois que la bénédiction de Dieu est sous votre toit : qu'elle y demeure et s'y multiplie ! Adieu, cher ami, conservez-moi une place dans votre cœur, et de temps en temps une dans vos prières, où il me serait doux d'être mentionné du cœur. Adieu [1]. »

Même année, trois mois plus tard, dans le post-scriptum d'une lettre écrite dans l'intérêt d'une pauvre paroisse protestante de Bohême : « Je suis toujours malade, mon fils n'est pas bien; notre maison est triste; la lumière céleste a peine à traverser ma fenêtre chargée de poussière. Ma femme nous soutient et nous garde. » Et de nouveau le mois suivant : « Pour moi, ma santé ressemble à un fond gris bordé de noir ; le noir, ce sont les indispositions particulières qui se succèdent presque sans interruption; le gris, c'est le mal permanent et principal. Nous n'avons pas lieu d'être contents de la santé d'Auguste. Ma femme seule est bien. »

Si toutes ces misères corporelles ne le laissaient pas indifférent aux intérêts de ses amis, on sait assez qu'elles ne l'empêchaient pas davantage de prendre la part la plus vive et la plus active aux choses de son pays, à celles de son Académie et de son Eglise, ainsi qu'au mouvement général des esprits dans le domaine littéraire, philosophique et religieux. Les lettres où nous puisons nos citations nous ouvrent des jours sur plus d'un de ces côtés. Ecoutons d'abord le professeur de l'Académie de Lausanne, pour donner ensuite la parole à l'homme d'Eglise.

III

« J'ai ressenti vivement, lisons-nous dans la lettre du 7 décembre 1837, la satisfaction si douce que vous ont donnée vos disciples [2]; vous partagerez le plaisir que je reçois des miens.

[1] Lettre du 27 janvier 1843.

[2] Ceux du *paedagogium* de Bâle, où S. Vuilleumier avait remplacé Vinet pendant le dernier semestre.

Cet auditoire ressemble peu à celui dont je faisais partie; la décence, le sérieux, l'honnêteté sont le ton général; et les rapports entre le professeur et les étudiants sont faciles et doux. Je suis encouragé par l'application générale. Les interrogations que je fais de temps en temps me donnent l'assurance d'avoir été écouté et compris; les critiques que je fais faire des propositions par quelques-uns des auditeurs sont quelquefois très bonnes, instructives pour moi-même, toujours modestes et honnêtes. Ces exercices m'intéressent beaucoup. Le plus souvent, ils me donnent occasion de traiter le texte moi-même (de vive voix), et j'y trouve un grand plaisir. Mon enseignement est faible, quoiqu'il me donne beaucoup de travail; mais je crois qu'il n'est pas sans vie; et l'intérêt que j'y mets semble se communiquer à mes auditeurs. Mes relations avec mes collègues, et particulièrement avec MM. Dufournet et Herzog, sont parfaites. Je connaissais déjà M. Herzog[1], et savais ce que je trouverais en lui; mais M. Dufournet[2], que je ne connaissais pas, est excellent pour moi. Les séances académiques sont fréquentes, longues, surchargées; les dernières, consacrées à des examens de concours (sur la philosophie, la littérature, l'optique, l'anatomie) m'ont vivement intéressé. Ces concours m'ont paru une excellente chose[3]. »

« La loi sur les collèges est en discussion; je crains qu'elle n'en sorte un peu en lambeaux; surtout les dispositions qui exigent des sacrifices pécuniaires. Sur ce point nos législateurs ont des convictions très arrêtées. Voulez-vous aimer la liberté? restez dans la salle du banquet, ne passez pas à la cuisine. »

On sait que, le jour même de l'installation de Vinet comme professeur de théologie pratique, SAINTE-BEUVE, appelé à donner une série de conférences sur Port-Royal, avait été présenté

[1] Le futur biographe d'Œcolampade et éditeur de la *Realencyclopädie*. Professeur d'histoire ecclésiastique. Il avait été *privat-docent* à Bâle, sa ville natale.

[2] Professeur d'interprétation des livres saints depuis 1821. Contemporain de Manuel et de Monnard; disciple fidèle du doyen Curtat. Il avait été le professeur de S. Vuilleumier, et fut son collègue à partir de 1851 jusqu'à sa mort, survenue en 1870.

[3] Institués l'année du départ de Vinet pour Bâle, ils étaient chose nouvelle pour lui.

à la jeunesse académique et au public lettré de Lausanne. Dans la lettre que nous venons de citer, on trouve au sujet du conférencier, vrai phénomène psychologique, un jugement de Vinet qui confirme, en les complétant d'une façon intéressante, ceux que l'on connaissait déjà de lui sur le même sujet. Quoi que le critique parisien ait pu dire dans la suite, on voit qu'il ne se prenait alors pas mal au sérieux dans son rôle de janséniste. Si Vinet conservait encore quelques doutes sur son christianisme, il ne pouvait s'empêcher d'éprouver la plus cordiale sympathie pour la personne de ce chercheur à l'intelligence souple, au coup d'œil pénétrant, qui semblait ne pas demander mieux que de pouvoir croire à la façon des *âmes intérieures*.

« Un grand objet de discours, bons et mauvais, c'est le cours de M. Sainte-Beuve ; je voudrais bien y voir tous les gens que j'aime, et qui aiment ce qui est bon. Ce Port-Royal est admirable; nous avions besoin de le connaître ; et le professeur en sent et en fait ressortir la vraie beauté avec une grande intelligence chrétienne. *Si* M. Sainte-Beuve n'est pas chrétien, il est une preuve éclatante de l'insuffisance de l'intelligence pour la conversion ; car tout ce que l'intelligence peut savoir de la vérité, il le sait ; je n'ai pas entendu un chrétien, je dis parmi les meilleurs, dire des choses plus senties, plus vraies et d'une vérité plus intime ; rien de vague, rien de simplement *religieux ;* jamais la *religion* prise pour le *christianisme ;* aussi certaines gens sont fort irrités : un homme de lettres de la *Revue des deux Mondes* venant en aide au mouvement religieux du canton de Vaud, c'est trop fort, vous l'avouerez ! Ce qui me fait plaisir, à moi et à d'autres, en M. Sainte-Beuve, c'est qu'il craint plutôt d'en dire trop que trop peu, et qu'il se donne tout au plus pour un connaisseur ou pour un observateur attentif, qui voudrait bien être quelque chose de plus. Ses leçons, moins remarquables de faconde qu'on ne s'y attendait, sont pleines de pensées et d'aperçus de la plus grande valeur littéraire et chrétienne, et je puis dire qu'il satisfait vivement et pleinement la partie supérieure du public. Dans le commerce familier, il est tout à fait bon enfant, et charmé de l'être ; notre genre paraît lui convenir à merveille ; Dieu veuille que, nous

faisant du bien, il s'en fasse à lui-même parmi nous ! Je voudrais qu'en s'en retournant il passât par Bâle, et que vous le vissiez ; il vient volontiers chez moi, où je l'ai vu déjà plusieurs fois. »

L'Académie de Lausanne était à cette époque en pleine réorganisation. La plupart des chaires étaient au concours ; plusieurs durent attendre plus d'une année d'être pourvues de leur titulaire, quelques-unes même davantage. Vinet ne négligeait pas de tenir son correspondant au courant de ces faits qui le touchaient de près et auxquels plus d'un de leurs amis communs se trouvait directement intéressé.

De ce nombre était SAMUEL CHAPPUIS, dont le nom revient souvent dans nos lettres. Vinet faisait le plus grand cas de ses talents, de sa culture, mais surtout de son caractère. « C'est, dit-il quelque part, un bon et solide ami, et un homme parfaitement sincère ; » et ailleurs : « Son jugement est excellent, et sa conscience encore meilleure. » Il avait su gagner aussi l'estime et l'amitié de son successeur dans la suffragance française de Bâle, depuis qu'à son retour de Berlin au printemps de 1837, ils s'étaient rencontrés chez Vinet à Arlesheim. Le journal de S. Vuilleumier a conservé quelques échos de leurs causeries d'alors. Elles paraissent avoir porté principalement sur les vues « bien larges » que le jeune théologien vaudois rapportait des bords de la Sprée au sujet de la Parole de Dieu et des rapports entre le christianisme et la science. Je les trouve resumées sous forme d'aphorismes en ces termes : « Tout n'est pas vrai dans l'Ecriture sainte. — La vérité y est. — Les erreurs qu'on y trouve ne portent pas atteinte à la vérité foncière. — Le christianisme est vrai en soi, indépendamment de la science. » Ces vues, acquises à l'école de Neander et qui pouvaient alors passer pour hardies, ne devaient pas être de nature à scandaliser bien fort un auditeur assidu et sympathique des cours de De Wette, et il ne paraît pas que Vinet non plus s'en soit alarmé. En revanche, des idées de ce genre n'étaient pas précisément en bonne odeur auprès du public religieux de la Suisse française d'alors : elles lui semblaient sentir quelque peu le fagot.

Parmi les chaires vacantes à Lausanne se trouvait celle de théologie systématique. C'était pour se préparer en vue de cette chaire que Chappuis avait été en Allemagne. Il se mit sur les rangs pour la disputer. Les épreuves devaient avoir lieu à la fin d'août 1838. Dès que sa dissertation d'épreuve eut paru, Vinet s'empressa d'en envoyer un exemplaire à Bâle : « Je suis bien certain, écrivait-il, que vous lirez avec plaisir cet ouvrage. Il y a toute apparence que, si quelqu'un est nommé, ce sera M. Chappuis ; ce que je crois très désirable. » Il fut nommé en effet. Le fragment suivant de la lettre du 12 octobre 1838 nous renseigne sur les épreuves qui avaient abouti à cette nomination et jette en même temps un jour instructif sur les visées théologiques de Vinet lui-même.

« L'affaire politique (celle de Louis Bonaparte) a interrompu le cours des épreuves académiques. Les dernières qui aient eu lieu sont celles de la chaire de physique.... La chaire de littérature latine est maintenue vacante. Une vocation provisoire[1] est adressée à Olivier, qui accepte.... Pour le moment la nouvelle Académie ne compte que cinq professeurs, MM. Dufournet, Chappuis, Herzog, Monnard et moi.

« Les épreuves de Chappuis ont été un événement pour le public et pour l'Eglise. Elles ont constaté deux choses : le mouvement de réaction qui s'opère au sein du Réveil, et l'impuissance de ceux qui voudraient l'empêcher. Cette réaction sera chrétienne et non rationaliste, comme s'en flattent beaucoup de gens, qui auraient volontiers tendu la main d'association à Chappuis pour l'amour de ses *hérésies*, mais qui sont loin d'avoir trouvé leur homme. Si ce n'était *que* la raison s'insurgeant contre la superstition, j'augurerais mal de ce mouvement, quand bien même j'approuverais toutes les idées par lesquelles il se caractérise. Le tout n'est pas d'avoir raison. Au reste, les épreuves de Chappuis, et Chappuis lui-même, n'ont fait que prononcer plus franchement des tendances qu'on n'ignorait pas. Ce qu'on ignorait, c'était combien les adversaires de ces tendances étaient peu en mesure de s'y opposer. On a vu combien

[1] Pour les cours d'histoire.

leurs thèses étaient dépourvues d'arguments solides, de ces arguments qui osent sortir des enceintes consacrées, et se produire devant un vrai *public*. Le silence des sabbatistes lors de la dispute, leur faiblesse et l'extravagante violence de l'un d'eux à la séance de Vevey[1], ont fortement ébranlé dans les esprits l'opinion judaïsante. Tout ce qu'on a su faire, sur cette matière et sur d'autres, a été de crier à l'indiscrétion, à l'imprudence; on a fait, sans s'en douter, de cet *ésotérisme* qu'on blâme avec tant de raison chez les rationalistes d'Allemagne; du reste, pas un argument, pas une tentative de réfutation. Croyez-moi, cher monsieur, ce ne sont pas des thèses ou des dogmes, ce sont des tendances qui sont aux prises, ce sont deux esprits qui luttent l'un contre l'autre. Mais je crois pouvoir le dire, c'est le christianisme, la loi de grâce et de liberté, qui cherche à rompre les derniers liens qui l'attachent au judaïsme; et ce qui se passe n'est pas proprement une *réaction*, mais un *développement*. »

Quelques années plus tard, le 26 mai 1843, Vinet effleure de nouveau ce sujet à l'occasion d'un opuscule publié par « un nouvel hérésiarque. » C'est ainsi qu'il qualifiait non sans malice, du point de vue de l'orthodoxie régnante, le pasteur Victor Mellet qui venait de faire paraître à Lausanne une brochure intitulée : *Le dimanche n'est pas un sabbat*.

« La brochure de M. V. Mellet sur le dimanche, dit-il, a fait jusqu'ici le même bruit qu'une pierre tombant sur un matelas; nous n'avons point de presse théologique, et je pense que les adversaires de la thèse de Mellet ne chercheront pas à faire faire à son livre du bruit. Cet ouvrage est fort bien fait; complet, c'est une autre question. Je suis tout à fait anti-sabbatiste, mais je voudrais, au lieu de démolir le dimanche, lui donner une autre base en le rendant évangélique. »

Ce que Vinet ne dit pas, c'est que ce travail il l'avait déjà fait depuis un certain temps. Six ans auparavant, pendant un

[1] Celle de la Société pour la sanctification du dimanche. Voir sur cet incident les *Souvenirs de S. Chappuis* par L. Monastier et Fréd. Rambert (Lausanne, 1871), p. 41, et Jaq. Cart, *Histoire du mouvement religieux et ecclésiastique dans le canton de Vaud*, tome IV (Lausanne, 1876), p. 11.

séjour à Ober-Castel, dans le canton de Thurgovie, il avait composé, sous forme de lettres, une réponse aux discours de Dwight sur *la perpétuité du sabbat* et *le changement du sabbat*, traduits de l'anglais et publiés à Lausanne, en 1834, par les soins des sabbatistes vaudois. Une lettre de lui à V. Mellet, que celui-ci a reproduite dans l'introduction à une seconde brochure de sa façon[1], nous apprend que c'est « par une circonstance indépendante de sa volonté » que ces pages n'avaient pas été publiées. Elles l'ont été depuis, par M. le professeur Charles Porret, sous le titre : *Le sabbat juif et le dimanche chrétien* (Lausanne, 1877). On y trouve, en effet, un essai remarquable, sinon de tous points concluant, de motiver la mise à part d'un « jour du Seigneur » autrement et mieux que par le simple transfert du sabbat au dimanche, ce qui revient en définitive à faire descendre le dimanche du chrétien au niveau d'un sabbat juif. Quelque jugement qu'on porte sur cet opuscule, il représente d'une manière typique, sur un point spécial qui est loin d'avoir perdu toute actualité, un effort de l'esprit évangélique cherchant, au nom de la loi de grâce et de liberté, à rompre les liens qui enchaînent encore le christianisme au judaïsme ; non pas, bien entendu, à la religion spirituelle des anciens prophètes, mais au judaïsme de la restauration, religion de prêtres et de scribes.

Une chaire longtemps vacante, dont la repourvue fut pour Vinet, comme pour tous les amis du spiritualisme chrétien, un sujet de grande préoccupation, c'était celle de philosophie. Un premier concours n'avait pas donné de résultat satisfaisant. Il avait ensuite été question de la confier à un académicien allemand, fortement patronné d'un certain côté : « Nous sommes, écrivait Mme Vinet, plongés dans les systèmes philosophiques allemands. Vous aurez de tout cela un reflet dans la *Revue suisse* et dans le *Semeur*, qui se trouveront être les organes d'opinions assez divergentes. Nous n'entendons plus que discussions où l'on ne voit ni ne comprend goutte. » Le candidat en question n'eût-il pas été suspect de rationalisme hégélien,

[1] *Réplique à M. Meston ou Defense de l'anti-sabbatisme*, Paris, 1852, p. 4 et suiv.

— ce qui suffisait, aux jours de Strauss surtout, pour faire mal augurer de son enseignement, — qu'une raison d'un autre ordre aurait plaidé contre lui, celle de la langue. « Elle est un peu polyglotte, cette chère académie, » ne pouvait s'empêcher de remarquer Vinet, à propos de la nomination d'un autre professeur d'origine étrangère; « quelque peu de bon français ne lui ferait pas de mal. » Enfin, après un provisoire prolongé, un candidat éminemment sympathique à Vinet se présenta dans la personne d'un Vaudois de la meilleure race, d'un homme très jeune encore, en qui la profondeur et l'indépendance de la pensée germanique s'unissaient à une forte culture littéraire et à des convictions qui, pour être peu orthodoxes, n'en étaient pas moins foncièrement chrétiennes. Le 13 septembre 1841, Vinet avait la satisfaction de pouvoir écrire à son ami de Bâle: « Les examens pour la chaire de chimie vont finir. Ceux de philosophie suivront immédiatement. Je tâcherai de vous envoyer la dissertation de M. Secretan : elle est bien distinguée[1]. Il y a toute apparence qu'il sera nommé. »

Deux ans ne s'étaient cependant pas écoulés que le professeur de Lausanne signalait l'orage de l'impopularité qui devait un jour, plus tôt qu'il ne le pensait sans doute, bouleverser cette « nouvelle académie » dont il était le maître le plus en vue. « Les forces, dit-il dans une lettre du mois de mai 1843, qu'on n'emploie plus contre l'Eglise se tournent contre l'Académie ; c'est elle maintenant qui est à l'index. On l'attaque de toutes les manières et de tous les côtés; cela ne l'empêche pas de vivre et de se compléter peu à peu par des vocations, dont elle ne craint pas de prendre l'initiative. La nomination de M. Melegari[2] lui adjoint un membre très distingué. »

Cette lettre est la dernière où il soit question des affaires académiques. C'est à celles de l'Eglise que se rapporteront les extraits qui vont suivre.

[1] Elle avait pour titre : *De l'âme et du corps. Fragment d'une introduction générale à l'anthropologie philosophique.* Lausanne, août 1841.

[2] Pour l'enseignement des sciences sociales.

IV

Inutile de rappeler la place considérable que les discussions et les conflits ecclésiastiques ont occupée dans la pensée de Vinet et dans la vie de ses dernières années. C'est là, à vrai dire, qu'il faut chercher une des sources, et peut-être la plus profonde, de ses souffrances et de ses angoisses. Et si le mouvement de *réaction* qu'il croyait voir s'opérer au sein du Réveil, si ce *développement* de la théologie, dans le sens de la liberté et de la spiritualité évangélique, que semblait devoir inaugurer dans nos contrées l'activité simultanée d'hommes tels que lui, tels que Samuel Chappuis et Charles Secrétan, n'a pas tardé à subir un arrêt à peu près complet ; si aujourd'hui même, après un demi-siècle écoulé, il s'en faut encore autant que dans le pays où ils ont enseigné et écrit, dans les autres milieux protestants de langue française où l'influence de leur esprit a enfin réussi à se faire valoir, les « derniers liens qui attachent le christianisme au judaïsme » soient rompus, cela tient sans doute à des causes diverses qu'il serait trop long d'examiner ici ; mais, pour une très grande part, à quoi l'attribuer sinon au fait que l'attention générale a été longtemps distraite de ce travail d'émancipation spirituelle, et presque complètement accaparée, par les questions et hélas ! les rivalités d'Eglise?

Qu'on ne s'attende pas à rencontrer dans les fragments de lettres que nous allons reproduire beaucoup de discussions de principe, ni même de récits des faits contemporains. S. Vuilleumier n'avait pas conversé familièrement pendant deux ans avec Vinet sans s'être initié à ses idées en matière d'Eglise. Et quant aux faits, quant à la manière dont le penseur de Lausanne les appréciait de son point de vue, les journaux et revues lui en apportaient régulièrement les échos. Aussi suffisait-il le plus souvent à Vinet de le renvoyer à ces sources d'information en lui signalant tel ou tel de ses articles. Plus d'une fois, d'ailleurs, nous le voyons s'en référer aux lettres à sa sœur, qu'il chargeait de communiquer à leur ami commun les passages écrits à son intention. Ce qui domine dans ses

communications directes, c'est toujours la note personnelle et l'impression du moment.

La première impression qu'il reçut du milieu lausannois fut en somme favorable et, peut-être, non exempte de quelque illusion. « La religion, écrit-il le 7 décembre 1837, me paraît dans une très bonne voie. Il y a peut-être encore beaucoup à redire et à refaire; mais moins peut-être qu'ailleurs. Je crois qu'une fusion de ce que nous avons de bon à Bâle avec ce qu'il y a de bon ici, ferait un tout religieux excellent. L'Oratoire fleurit; il réjouit ceux mêmes dont il avait d'abord excité la défiance; les gens comme il faut et les pauvres y vont avec empressement; le caractère familier des discours qu'on y tient y captive les uns et les autres. On prépare la loi ecclésiastique; on doute qu'elle passe; mais il restera un fonds d'idées précieuses; — malheureusement les esprits qui s'accordent le mieux sur les grands principes chrétiens sont divisés sur les bases mêmes de la loi. »

Cet optimisme des premières semaines ne fut pas de longue durée. Il ne devait pas tarder à faire place à des impressions et des jugements de tout autre nature, à mesure que Vinet apprenait à mieux connaître le terrain, à mesure que s'évanouissaient les espérances qu'il avait fondées sur la loi destinée à remplacer les anciennes *Ordonnances ecclésiastiques* d'origine bernoise. Il en vint même avant longtemps à regretter amèrement la détermination qu'il avait prise de quitter Bâle pour accepter une position qu'il sentait toujours plus distinctement devenir, par la force des choses, une position fausse, fausse en fait, si elle ne l'était pas en droit strict.

Pas de principe plus noble et plus fécond que celui de la liberté de l'enseignement académique. Dans les grands centres universitaires, où les principales disciplines sont représentées chacune par plus d'un titulaire, enseignant sur la même matière des doctrines diverses, parfois opposées, cette libre concurrence, jointe à la pleine liberté des études, met tout le monde à l'aise, professeurs et étudiants, gouvernement et public. Mais c'est là une situation qui, pour normale qu'elle soit en théorie, est en réalité exceptionnelle. Dans la grande majo-

rité des cas, la liberté d'enseignement, *légalement* reconnue et garantie au professeur, se heurte à des limites qui naissent fatalement des circonstances de temps et de lieu. *Moralement* le professeur est bien obligé, pour peu qu'il puisse le faire sans cacher son drapeau, de tenir un compte équitable des idées, des traditions, des besoins de son milieu. Un homme en qui s'incarne un dogme révolutionnaire, une théorie à prendre ou à laisser, aura peine à se plier à de tels accommodements. N'est-ce pas pour cette raison que, vers la même époque, la Faculté de théologie de Zurich, que personne ne suspectera de conservatisme borné puisqu'elle comptait un Alexandre Schweizer au nombre de ses membres, crut devoir déconseiller à son gouvernement de lui adjoindre comme collègue le fameux D.-F. Strauss? Sans vouloir faire le moindre rapprochement entre le point de vue doctrinal de Strauss et celui de Vinet, il faut bien reconnaître pourtant que leur situation académique n'était pas sans offrir quelque analogie.

La nouvelle Académie de Lausanne avait, à la vérité, été sécularisée. Elle se trouvait heureusement affranchie des attributions semi-épiscopales dont l'ancienne avait été revêtue. Les professeurs des trois facultés étaient censés jouir d'une entière liberté d'opinion et d'enseignement. Mais dans une petite république telle que le canton de Vaud, qui n'entretenait évidemment pas sa modeste académie pour le seul culte de la science, abstraction faite de l'utilité qui pouvait lui en revenir, il n'était guère possible qu'un professeur de la faculté destinée à former des ministres pour le service de l'Eglise nationale, ne fût pas considéré en une certaine mesure comme un fonctionnaire de cette église. Combien moins lorsque ce professeur était spécialement chargé d'enseigner la théologie pratique! Aussi, étant donné, d'une part, une loi qui, déjà à cette époque, constituait un vrai anachronisme en consacrant le césaropapisme et le cléricalisme traditionnels, et, d'autre part, les convictions bien arrêtées et toujours plus intransigeantes de Vinet concernant les relations ou, pour mieux dire, l'absence de relation entre les deux sphères civile et religieuse, les conflits de conscience devenaient inévitables pour une âme aussi délicate et

aussi droite que la sienne. Et ce malaise intérieur devait prendre un caractère de plus en plus aigu, de plus en plus tragique, dans la mesure où les circonstances extérieures et la logique des événements mettaient davantage en saillie l'incompatibilité des deux systèmes en présence. S'il est une chose qui puisse surprendre, c'est que, dans le cercle qui entourait habituellement Vinet, dans le petit monde qui gravitait autour de lui, on ait pu fermer les yeux à cette évidence ; c'est qu'il se soit trouvé des amis, dévoués sans nul doute et fort bien intentionnés, mais plus dévoués que clairvoyants, pour prendre à tâche de combattre des scrupules qui ne pouvaient pas ne pas renaître sans cesse.

Les lettres de Vinet à son ami de Bâle renferment plus d'une confidence sur les perplexités que lui causait sa position officielle et sur la nécessité qui s'imposait toujours plus clairement à lui, pour se mettre l'âme en repos, de rompre les liens qui l'attachaient encore en qualité de ministre, sinon de simple fidèle, à l'Eglise régie par une loi qu'il abhorrait.

« La rentrée approche, dit-il à la fin d'une lettre du 22 octobre 1839, avec les terreurs et la tristesse qu'elle a nécessairement pour moi. Mon découragement est profond, mon anxiété extrême. Quelle est la volonté de Dieu ? Ah ! quand, une fois dans sa vie, on l'a consultée sincèrement, et qu'on s'est trompé cette fois-là, n'y a-t-il pas de quoi trembler ? — Je laisse tomber dans le cœur d'un ami ces paroles de douleur. »

De tels accents en disent plus que de longs discours. Huit mois plus tard, Vinet a fait un pas de plus : le moment approchait où la nouvelle loi devait entrer en vigueur.

« Priez pour moi, écrit-il le 29 juin 1840, afin que ma foi ne défaille point, ou plutôt afin que j'aie de la foi. Le moment n'est peut-être pas éloigné où il faudra prendre un parti. J'ai beau faire : quoique seul de mon avis, je ne puis pas n'être pas de mon avis ; je m'aperçois d'ailleurs que quand on a la vérité de son côté on n'est pas longtemps seul. »

Le couronnement, en 1839, de son *Essai sur la manifestation des convictions religieuses* et la publication de cet ouvrage, en 1842, ne contribuèrent pas à rendre sa position plus facile,

mais il s'en montre moins affecté. « Plus je vais, disait-il à un autre de ses correspondants, plus je m'endurcis. » Pénétré de la bonté de sa cause, assuré du triomphe de ce qu'il en était venu à considérer comme une partie intégrante de la vérité chrétienne, il ne se préoccupe plus autant du jugement des hommes et moins encore des conséquences que son plaidoyer contre l'union de l'Eglise et de l'Etat pouvait entraîner pour lui-même. C'est ce qu'on voit par sa lettre du 27 janvier 1843 :

« Je ne sais si vous avez mon dernier ouvrage. A tout hasard, je vous l'envoie ; mais il est bien entendu que vous n'êtes pas plus obligé de le lire à présent qu'auparavant. Il est vrai que j'ai souffert le premier du zèle un peu vif de quelques amis ; personne ne pouvait en être offusqué plus que moi ; mais n'*ayez peur*, le correctif ne me manquera pas et ne m'a pas manqué. Au reste, il est bien vrai que la séparation est pour moi comme qui dirait un *dogme* ; j'y crois comme à une partie ou à un corollaire de la vérité évangélique ; je ne la défendrais pas sur un autre pied ; et jusqu'à présent j'ai trouvé mes adversaires à côté de la question. Je suis d'ailleurs bien calme, trop calme sur ce chapitre. J'ai pris la plume par une impulsion qui n'était pas celle du *bon plaisir*, et j'ai prévu tout ce qu'aurait de désagréable pour moi la publication de ce livre. Je suis trop malade pour m'en soucier beaucoup ; mais il est vrai que je m'estimerais heureux de pouvoir remettre la main à l'œuvre, ajouter bien des choses, en expliquer d'autres, écarter bien des sophismes ; mais je vois bien qu'il y faut renoncer. Peu importe ; la cause triomphera à coup sûr, et triomphera sans moi. Ne croyez pas, d'ailleurs, que la vue du régime cyniquement matérialiste sous lequel la nouvelle loi fait vivre ou mourir notre Eglise, m'ait fait prendre la plume, ou ait versé dans mon cœur une goutte de fiel. Il n'en valait pas la peine ; l'incident est aussi petit qu'il est honteux. Il est vrai que quand je vois des hommes honorables passer de la plainte et du blâme (timide, sans doute) à une espèce de panégyrique de l'institution, j'ai pitié de mon espèce et de moi-même ; mais je regarde aussi peu que possible de ce côté-là. »

Cette loi n'en reste pas moins sa bête noire. Elle le poursuit, et il la poursuit lui-même jusque dans ses dispositions les moins vicieuses. Lorsque, par aventure, un mot amer échappe à sa plume, on peut être certain que c'est à son sujet, au sujet de telle mesure prise par les autorités qu'elle avait instituées ou de tel décret lui servant de complément. On vient d'en avoir un exemple ; en voici quelques autres.

Un pasteur, pour des motifs personnels, d'ailleurs fort honorables (il avait conçu des doutes sur sa vocation), demande un congé de quelques mois pour se bien examiner. L'autorité compétente le lui refuse, pensant, par cette espèce de contrainte, lui épargner obligeamment la tentation de transformer une retraite temporaire en une retraite définitive. « Ces raisons de conscience, dira Vinet, la Commission ecclésiastique ne les a pas comprises ; la conscience n'est pas de son ressort. »

Le Grand Conseil, au printemps de 1843, juge bon d'augmenter le chétif traitement des *suffragants* : « Il n'est pas certain, écrit-il à ce propos, que la loi soit parfaitement équitable envers les *pasteurs*. Il paraît qu'il en eût coûté au canton 2 ou 3000 francs pour être équitable; c'est trop cher pour de l'équité. »

La loi de 1839 statuait que lors de la repourvue d'une place de pasteur, le rang d'âge devait décider entre les postulants ; de sorte que ce que l'on continuait à appeler une *nomination* se réduisait à vrai dire à une simple constatation d'ancienneté. La paroisse de Lausanne, dont les pasteurs avaient été nommés jusqu'alors par le gouvernement sur une double présentation de l'Académie et de l'autorité municipale, était rentrée à cette occasion dans le droit commun. Ce n'était pas là assurément un système idéal. (Digne du grand prix celui qui découvrira l'idéal en cette épineuse matière !) Le mode en question offrait du moins ce grand avantage de couper court à toute brigue et à toute manœuvre électorale. Faut-il s'étonner si, là encore, c'est le mauvais côté surtout qui frappe Vinet? Il est vrai que, dans le cas particulier, son amitié pour le pasteur de Bâle était en jeu.

« Dois-je vous souhaiter dans ce pays ? » lisons-nous dans la

lettre tout à l'heure citée, où il parlait de son *Essai*. « Pour le pays, pour votre famille, sans doute. Pour vous, je ne sais. Pour moi, non : car vous ne seriez pas à Lausanne, et je ne vous verrais pas plus qu'à présent. Bien des gens, je crois, vous auraient souhaité dans une des chaires de Lausanne ; et c'est vraiment votre place, mais il n'y faut pas penser. Il ne faut pas même penser à voir les titulaires actuels (à qui je souhaite longue vie) dignement remplacés. Toutes les probabilités de l'avenir sont pour la décrépitude suppléée par l'inexpérience. La loi veut que Lausanne ait pour pasteurs des vieillards qui ne fonctionneront pas et des suffragants qui se renouvelleront de six en six mois, dans la meilleure hypothèse. Il faut bien jouir et profiter de ce que nous avons. » Les faits n'ont heureusement pas justifié des prévisions aussi pessimistes.

C'est sans doute aussi par cette aversion croissante pour le système en vigueur que s'explique en partie la joie singulièrement tempérée avec laquelle Vinet accueillit la nouvelle que le pasteur de Bâle s'était décidé à profiter de son rang d'âge pour prendre un poste dans son canton d'origine. Précédemment, il l'avait plutôt encouragé à rentrer au pays; il l'avait même pressé de le faire. Encore à la fin de novembre 1841, à l'occasion d'un poste vacant aux portes de Lausanne, il lui avait écrit :

« Je ne sais point encore qui se présente. On ne le saura que tout à la fin. Il est probable que, parmi les concurrents, il y aura de vos aînés, mais cela n'est pas sûr. Ce qui l'est, c'est que vous êtes désiré à Lausanne, que vous y feriez grand bien, et que, jusqu'à un certain point, vous nous êtes *nécessaire*. Si ces considérations et d'autres plus personnelles vous déterminaient à vous présenter, vous avez encore le temps, mais exactement. »

Deux ans après, ce n'est plus le même langage. Peut-être Vinet estimait-il le pasteur de Bâle moins apte à occuper un poste de campagne qu'un poste de ville. Il est possible que cette impression ait contribué à lui faire envisager avec moins de satisfaction la prochaine installation de son ami dans la pa-

roisse rurale de Chésalles. Mais on ne peut s'empêcher de penser qu'il éprouvait un certain regret et, qui sait? une secrète appréhension à le voir quitter une position ecclésiastique indépendante pour venir s'assujettir au régime vaudois. Il ne le dit pas en tout autant de termes, mais on le lit entre les lignes de cette lettre du 29 août 1843 :

« Cher ami, vous devez être étonné de n'avoir pas reçu de moi un seul mot en réponse à l'intéressante communication que vous m'avez faite. Dispensez-moi, je vous prie, d'une ennuyeuse explication ou plutôt, trouvez bon que je vous l'épargne, et que j'arrive d'emblée à mon objet, qui est de vous remercier de votre très bonne lettre. J'ai bien apprécié le mouvement d'amitié qui vous a porté à m'informer le premier du changement survenu dans votre situation; j'ai bien senti, à cette attention empressée, que vous daignez me garder dans votre cœur une meilleure place que je ne le mérite. Je vous en remercie de tout mon cœur. Je devrais vous remercier aussi de ce qu'enfin vous nous revenez; je ne puis m'empêcher de m'en réjouir; je m'en réjouirai davantage encore quand il me sera prouvé par les faits et par la vue de votre contentement que vous avez pris le parti le plus convenable à tous vos intérêts. Ceci n'est pas l'expression d'un doute inquiet, encore moins d'un blâme relativement à la détermination que vous venez de prendre; cela signifie uniquement que mon jugement reste suspendu, et que je ne suis encore parfaitement au clair que sur l'excellence de votre intention. C'en est déjà assez pour me réjouir et pour vous féliciter; les bonnes intentions ne sont pas communes, et l'on est sûr d'être toujours en paix au sujet des résolutions qu'on a prises en présence de Dieu. Venez donc, cher ami, et que votre commencement soit béni au nom de Celui que vous avez, dans cette occasion, voulu servir et glorifier. Venez, et puissé-je m'apercevoir que Chesalles n'est pourtant pas si loin de Lausanne que Bâle! Il me serait bien doux de vous voir souvent, et je crois que nous aurions, à chaque rencontre, bien des pensées à vider dans le cœur l'un de l'autre. Cette espérance m'est trop chère pour que j'ose m'y livrer tout à fait. »

Le désir de voir souvent son excellent ami de Lausanne n'é-

tait pas moins vif chez le nouveau pasteur de Chesalles. Aussi, depuis son retour au pays, ne se rendait-il jamais à la capitale sans aller passer une heure et, si possible, une soirée à la rue Saint-Etienne. Il y retrouvait l'ami des anciens jours, toujours souffrant, plus accablé de besogne que jamais, mais toujours affectueux et prenant une part cordiale à tout ce qui le concernait.

Vinet ne tarda pas à avoir la preuve de ce contentement au sujet duquel il avait semblé nourrir quelques doutes. Il put s'assurer que, malgré le contraste entre un centre intellectuel et religieux aussi important que la vieille cité du Rhin et la solitude champêtre d'un petit village de la vallée de la Broye, son ami n'avait pas l'air de trop regretter le parti qu'il avait cru devoir prendre. Ce dont il avait le plus souffert à Bâle, dans une situation qui offrait d'ailleurs tant de précieux avantages, c'était de n'être guère autre chose que prédicateur et président de quelques petites réunions de salon. Le plus bel auditoire, les relations les plus édifiantes, les plus fraternelles, avec quelques âmes d'élite n'avaient pu le dédommager de l'absence d'une vraie *paroisse*. Ce qui lui avait manqué, d'une manière plus sensible d'année en année, c'était l'occasion d'exercer *toutes* les fonctions du saint ministère, et de vivre en contact journalier avec la classe populaire non moins qu'avec ce qu'on appelle la bonne société. Voilà ce qu'il avait cherché en faisant le sacrifice de la position relativement privilégiée et des agréables relations de famille et de société qu'il s'était créées à Bâle ; et c'est ce qu'il se félicitait d'avoir retrouvé dans le voisinage de la petite ville, où, jadis, il avait fait ses premières armes comme soldat de Christ. Il ne se dissimulait certes pas les vices de la loi sous l'empire de laquelle il venait se placer en rentrant dans l'Eglise de son pays. Mais, se disait-il, si l'ancien régime à la bernoise n'a pu empêcher la vie chrétienne de se réveiller dans son sein, pourquoi la loi de 1839, qui n'était après tout qu'une autre édition, revue et non corrigée, des vieilles ordonnances, l'empêcherait-elle davantage de se développer et de porter ses fruits bénis? Il avait cru pouvoir s'y soumettre d'autant mieux qu'en fait, malgré l'abolition de la

confession helvétique (depuis longtemps tombée en désuétude, d'ailleurs !) elle n'apportait pas de changement à la doctrine professée dans l'Eglise et sanctionnait expressément toutes les fonctions essentielles du ministère. Dans l'espérance de jours meilleurs, où l'Eglise jouirait de plus d'autonomie dans son domaine propre, il s'était donc mis joyeusement à l'œuvre. Le troupeau que Dieu lui avait confié lui causait une satisfaction véritable, et il pouvait se dire que son ministère n'y demeurait pas infructueux.

La façon toute différente dont le théoricien de Lausanne, « le moins *espérant* des hommes, » comme il s'est lui-même caractérisé, envisageait le présent et l'avenir, ne diminua du reste en rien le sympathique intérêt qu'il vouait à l'œuvre pastorale de son ami de Chesalles. Quand celui-ci, voulant contribuer pour sa part à couvrir les frais de la construction d'un nouveau lieu de culte dans sa paroisse, publia un choix des sermons qu'il avait prêchés à Bâle, Vinet ne fut pas des derniers à faire valoir par ses bons offices cette humble *Obole d'un pasteur*.

V

Les « jours meilleurs » ont fini, en effet, par se lever sur l'Eglise du canton de Vaud, mais après quelles tempêtes ! quels déchirements ! Au moment où s'inaugurait le nouveau temple de Chesalles, il semblait que l'Eglise elle-même fût sur le point de tomber en ruine. Ceci nous amène à la dernière phase des relations entre les deux amis et aux dernières lettres qu'il nous reste à communiquer.

L'histoire des événements de 1845 n'est pas encore faite d'une manière définitive. On n'a guère entendu, jusqu'ici, que l'une des cloches. Ce n'est ni le lieu ni le moment d'entreprendre le travail complémentaire qui devra se faire un jour ou l'autre. Pour l'intelligence de ce qui suit, il suffira de rappeler que S. Vuilleumier a été du nombre des pasteurs et ministres qui retirèrent individuellement, au bout de quelques jours, la démission qu'ils avaient donnée collectivement, sous l'empire d'un sentiment bien naturel, mais un peu confus, de

solidarité fraternelle, à la suite des fameuses assemblées pastorales de l'Hôtel de ville de Lausanne. Il fut un des derniers à la retirer, et ne le fit qu'après longue et mûre réflexion. « Plusieurs, avait dit Vinet avec infiniment de raison, dans un article de journal paru quelques jours auparavant, plusieurs ont sans doute fait un plus grand sacrifice en rentrant que s'ils étaient restés dehors. Ils avaient cédé à l'entraînement, et c'est maintenant qu'ils cèdent à une véritable conviction, juste ou erronée. Au milieu de circonstances aussi difficiles, nous comprenons ce que doivent coûter les déterminations les plus diverses : nous l'avons déjà dit, l'essentiel n'est pas, à nos yeux, qu'on se sépare en masse, ni même en grand nombre, mais que toutes les positions se prennent dans une entière liberté[1]. »

S. Vuilleumier a toujours considéré sa démission, donnée sans pleine et intime persuasion, comme une des plus lourdes fautes qu'il eût à se reprocher, — vrai coup d'épée, disait-il, donné à la façon de saint Pierre, — et le retrait auquel sa conscience l'avait contraint après une résistance de plusieurs jours, comme une expiation douloureuse, mais bien méritée. Rien ne pouvait être plus pénible à son cœur que la pensée d'affliger par cette démarche quelques-uns de ses amis les plus chers, et avant tous les autres Vinet, dont l'image vénérée lui fut sans cesse présente pendant ces jours et ces nuits d'agonie. Son unique mais puissante consolation était le sentiment d'être rentré en paix avec lui-même et d'avoir recouvré la joie de sa communion avec Dieu. Quant à l'opprobre qui pesait sur lui au jugement de certains hommes, sa conscience lui disait qu'il n'est pas de ceux qui déshonorent aux yeux du Sauveur. Il n'en souffrait pas moins cruellement de se sentir isolé de tant de frères qu'il honorait du fond du cœur et qui avaient bien voulu jusque-là lui témoigner quelque amitié. Aussi, quelle ne fut pas sa joie quand, au commencement de décembre, en dépouillant son courrier, ses yeux tombèrent sur une adresse dont les caractères lui étaient depuis longtemps

[1] Du 24 novembre 1845 Cité par Rambert, p 549.

familiers, et qu'en décachetant cette lettre, accompagnée d'une brochure, il lut ce qui suit :

« Cher frère et ami,

» Je ne sais si vous aurez eu le loisir de vous apercevoir que j'avais gardé le silence avec vous au milieu de vos préoccupations, et depuis la décision qui probablement y a mis fin. Je puis bien vous assurer que j'ai pensé à vous, ou plutôt que vous avez été, vous et les vôtres, dans la pensée et dans le cœur de nous tous. J'ai su le parti que vous aviez pris, mais je n'ai point connu, avant ce moment-là, les angoisses que vous avez éprouvées. Rien ne me les avait fait prévoir. Je comprends votre résolution, et j'en honore sincèrement le principe, sans partager les vues qui vous l'ont fait prendre. Vous verrez dans l'écrit que je vous envoie[1] quelles sont les miennes. Que n'ont-elles été depuis longtemps celles de notre clergé? Leur évidence m'accable jusqu'à me décourager. C'est quelque chose de bien fort que ce qui peut les obscurcir. Je ne dis pas cela pour vous. Démissionnaires ou non démissionnaires, tout le monde y est opposé. J'ai pourtant la confiance qu'avec le secours du fait, le principe triomphera dans tous les esprits.

» Il est très vrai, mon cher ami, que je voudrais vous voir ailleurs que dans l'église au nom de laquelle on persécute, et qui a les préférences des persécuteurs. Mais il est certain que ce n'est pas de votre aveu qu'on lui emprunte son nom et qu'on s'en prévaut contre les nouveaux dissidents. Je sens profondément aussi tout ce qu'a dû exercer d'empire sur un cœur tel que le vôtre la pensée d'un troupeau à paître et à défendre. Je m'explique donc et j'honore votre détermination ; je vous aime en frère comme en ami, et c'est essentiellement pour vous le dire que j'ai pris la plume; car je vous écris de mon lit, et ne suis pas en état de faire une longue lettre. Ajoutez à celle-ci, par la pensée, mille tendres amitiés pour vous et

[1] C'étaient les *Considérations présentées à Messieurs les ministres démissionnaires par un ministre démissionnaire.*

pour les vôtres, et quand vous le pourrez, donnez-moi de vos nouvelles. Adieu.

» Votre bien affectionné VINET.

» Je ne suis qu'indisposé[1]. »

Il n'y avait qu'un disciple de Jésus aussi authentique que celui-là pour savoir, en dépit d'une divergence d'opinion aussi accentuée, parler ainsi du cœur au cœur. Ce verre d'eau fraîche, venant d'une telle main, — il n'en fallait pas davantage pour faire oublier à celui à qui il était offert les amertumes dont lui et ses collègues, rentrés comme lui dans *l'établissement*, étaient presque journellement abreuvés par certains démissionnaires de la veille et tels de leurs partisans. Rien, il est vrai, si le témoignage de leur conscience ne leur eût suffi, n'aurait pu être plus propre à confirmer les ministres rétractants dans la détermination qu'ils avaient prise, que les durs reproches et les épithètes blessantes qu'on leur prodiguait dans ces lettres, tant anonymes que signées. Il n'était pas difficile, en effet, de remarquer que ces récriminations étaient d'autant plus véhémentes que leurs auteurs devaient se sentir moins purs de toute arrière-pensée politique, de toute velléité contre-révolutionnaire.

D'autant plus vif, d'autant plus persistant était chez le pasteur de Chesalles le regret de ne pouvoir entrer dans les vues de son illustre et fidèle ami, de ne pouvoir, malgré ses écrits qui lui étaient bien connus, se pénétrer de la conviction si vive qui le remplissait touchant les rapports de l'Eglise et de l'Etat. Mais il avait beau faire : il ne parvenait pas à se persuader que la séparation radicale des deux sphères, non plus que leur confusion traditionnelle, fût l'état de choses idéal. Ce qu'il comprenait moins encore que ces deux solutions extrêmes, c'était le rêve qui hantait alors bon nombre de démissionnaires, celui d'une sorte d'église indépendante, se constituant à sa guise, mais avec la prétention de s'unir ensuite à l'Etat par une espèce de concordat. En attendant d'y voir plus clair, il vivait au jour

[1] La lettre ne porte pas de date, mais elle parvint à son adresse le 6 décembre.

le jour, continuant dans sa paisible paroisse, qui lui donnait les preuves d'attachement les plus touchantes, à vaquer à son office en temps et hors de temps, remerciant Dieu pour chaque dimanche où il lui était permis d'annoncer publiquement, une fois de plus, la seule chose qu'un saint Paul voulût connaître : Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié. — Quant à son avenir personnel, il lui était absolument voilé. Il n'était même pas loin de prévoir telle éventualité qui le forcerait, non pas à démissionner, mais à se laisser destituer. Avec cela, sa foi en Celui qui peut tirer le bien du mal demeurait entière; « mais, disait-il dans la lettre où il épancha son cœur dans celui de Vinet, je vous en supplie, lorsque vous aurez le temps de m'écrire deux lignes, si vous pouvez jeter quelque lumière sur mon sentier par un conseil, un avis, une direction, faites-le. »

La réponse se fit attendre quelques semaines. Dans l'intervalle, les événements avaient marché à grands pas, et les situations respectives y avaient gagné en netteté. En dépit de ses significatives réserves des premiers jours, Vinet ne pouvait pas ne pas épouser chaudement la cause des démissionnaires qui était en définitive la sienne. Ceux-ci à leur tour, quelque répugnance qu'ils y eussent, ne pouvaient faire autrement que d'entrer toujours plus en plein dans la voie qu'il leur avait tracée dans ses *Considérations*. Ils y étaient poussés par la logique de leur acte. Ils l'étaient aussi, il faut bien le dire, par le gouvernement lui-même, qui, malgré l'incontestable habileté de l'homme d'Etat qu'il avait à sa tête, se laissa emporter à plus d'une mesure qu'on eût pu croire dictée par le dessein prémédité, sous couleur de défendre l'Eglise nationale, de favoriser l'éclosion d'une église libre.

Le ton général de cette seconde lettre de Vinet, une des plus longues qu'il ait écrites à son correspondant, ne pouvait plus être le même que celui de la précédente. On sent qu'une barrière s'est dressée entre eux. Non pas, certes, que dans ces pages ne se fassent entendre les accents émus, pathétiques même, d'un cœur toujours aimant, qui, dans le frère engagé, selon lui, dans la voie d'une funeste erreur, ne pouvait ni ne voulait cesser de chérir et de respecter l'ami des bons et des

mauvais jours. Mais c'en est fait de l'abandon de jadis. Le ton est plus contenu ; la note plus grave, plus sévère, plus doctrinaire aussi ; car Vinet, cette fois, discute. Il plaide et il prêche tour à tour ; par moments, tranchons le mot, il sermonne. Il n'est pas jusqu'au style qui ne se ressente du changement survenu : on a l'impression que les mots ont été pesés; le langage est moins simple, moins familier; il lui arrive même de prendre une allure oratoire. Voici du reste cette réponse dans toute sa teneur; elle est datée du 6 février 1846.

« Cher frère et ami,

» Il y a longtemps que je vous ai écrit une réponse; mais n'en étant pas content, je l'ai supprimée, et je vous écris de nouveau.

» Avant tout, je vous remercie de votre lettre, où vous êtes, pour moi, excellent comme toujours. Je vous remercie de la confiance que vous avez bien voulu me témoigner. Je vous remercie enfin de tout ce que votre lettre renferme de chrétien et d'édifiant. J'ai regret de devoir vous répondre fort à la hâte. Veuillez prendre dans la meilleure part possible la forme comme le fond de cette réponse, et lisez, entre les lignes, tout ce que les lignes elles-mêmes ne vous disent pas de ma tendre amitié et de ma sympathie.

» Vous ne pouvez douter que tout en étant bien convaincu de la pureté de vos motifs et de la conscience que vous mettiez à votre démarche, je n'aie vu avec peine votre rétractation. En elle-même d'abord, et puis dans ses conséquences. Quant aux conséquences, elles sont d'autant plus considérables que vous êtes plus haut placé dans l'opinion du public. Quant à la démarche, mon chagrin n'est pas précisément que vous soyez revenu sur vos pas ; il était honorable, puisque vous croyiez vous être trompé, de convenir de votre erreur et de la réparer. La question est de savoir si vous vous êtes trompé le 12 novembre en démissionnant, ou le[1]... en retirant votre démission.

» A coup sûr, allez-vous me dire, j'ai mal agi le 12 novembre,

[1] La date est laissée en blanc. Lisez le 29.

puisque je n'étais pas réellement convaincu. Mais il se peut que le 12 novembre vous ayez pris le bon parti sans être assez convaincu que c'était le bon parti. A prendre *l'acte en soi*, je le crois bon, très bon. Il n'a d'autre défaut que d'être venu trop tard. Il devait se faire en 1839, lors de la loi. A mon point de vue, il eût dû même se faire plus tôt. Mais je me place au point de vue des partisans de l'union, et non au mien.

» A ne consulter que la logique, on pourrait dire que tous les actes du pouvoir qui sont survenus étaient enveloppés dans le principe sur lequel repose la loi de 1839, et qu'accepter la loi, c'était d'avance accepter tout le reste. Mais cela n'est bon à dire qu'à ceux qui auraient distinctement reconnu, en 1839, la nature et la portée du principe de la loi; et je dois supposer, pour l'honneur, non de la pénétration, mais du caractère de nos ministres, qu'ils n'ont pas compris tout ce qu'impliquait logiquement le principe de cette odieuse loi.

» Je dois supposer qu'en l'acceptant, ils ont réservé les droits de Jésus-Christ sur l'Eglise, l'intégrité du ministère, l'inviolabilité du sanctuaire, et la distinction entre l'Eglise et l'Etat. C'est supposer beaucoup, mais les faits ultérieurs semblent prouver que ce n'est pas trop supposer.

» Or, tous ces principes, non seulement le pouvoir les a foulés aux pieds, mais il les a expressément, hautement, officiellement désavoués. Il a commenté ses actes par ses maximes et ses maximes par ses actes. Il a maintenu tout ce qu'il avait fait, il l'a maintenu contre le jugement des Classes, il a déclaré que ce qu'il avait fait, il le ferait encore, et que sa conduite passée servirait de règle à sa conduite future.

» Là-dessus, que devaient faire les pasteurs? Les pasteurs ne pouvant plus désormais exercer leur ministère, remplir leurs missions dans des conditions normales, devaient cesser d'être les fonctionnaires de l'Etat.

» L'union avec l'Etat n'est point un *dogme*, j'imagine, mais un simple fait, un accident. Cette union n'est pas essentielle à la notion d'Eglise; l'Eglise, séparée de l'Etat, n'en est pas moins l'Eglise; on ne se sépare pas de Dieu en se séparant de l'Etat; on ne sort pas de l'Eglise en sortant de l'Eglise de l'Etat : les pas-

teurs et les laïques, les chrétiens en général peuvent sans crime cesser d'être en rapport, comme tels, avec l'Etat. L'union *quand même* serait une impiété, à moins qu'on ne regarde l'Etat comme un prophète inspiré; il y a donc des limites où l'union cesse de plein droit. Je me demande où vous placez ces limites, si vous croyez que le gouvernement ne vous les a pas fait atteindre ?

» Mais ce n'est pas devant vous, cher ami, que je dois longuement plaider cette cause. Vous avez, non pas seulement le 12 novembre, mais beaucoup plus tard, longtemps après votre retour dans l'*établissement*, vous avez professé les mêmes principes. Vous avez, de concert avec Mellet[1] et quelques autres, demandé à l'Etat des *garanties*, à défaut desquelles vous ne pouviez pas, disiez-vous, rester à son service. Il vous les a refusées; il vous a dit que, si on touchait à la loi, ce serait pour la rendre encore plus gouvernementale, pour en ôter ce qui, dans son dispositif, peut ressembler à des garanties. Voilà sa réponse, sa réponse publique : et vous êtes resté !

» Vous lui disiez noblement que vous aviez *horreur* de la persécution; que vous ne pouviez rester au service d'une église qu'on soutiendrait, qu'on défendrait par la persécution. Il a continué à persécuter; il annonce des persécutions nouvelles; il abandonne à d'ignobles ou violents outrages le culte de vos frères; il dissout par la force leurs assemblées; il vous persécute vous-même en vous donnant pour compagnons d'œuvre, pour collègues dans vos classes, des hommes de son bon plaisir, sans études, sans mœurs, sans doctrine et, quoi qu'il en soit, appelés au ministère national en dépit de la loi, — et vous restez !

» Je m'y perds.

» Vous vous êtes, comme R. Mellet (que j'aime et vénère du fond du cœur) laissé fasciner par l'idée de la *paroisse*, et elle vous a fait oublier l'*Eglise*, qui est la grande paroisse du Seigneur. C'est, permettez-moi de vous le dire, un véritable esclavage de la glèbe; le Seigneur est partout, et il peut faire

[1] Rodolphe Mellet, pasteur à Thierrens, qui était de la même Classe que le pasteur de Chesalles.

fleurir le désert. Les Hébreux, dans la brûlante solitude du Sinaï, ne voyaient que sables, rochers et un ciel d'airain : à la voix de Moïse (et notre Moïse est plus grand que le leur) le ciel répandit de la manne, et les rochers fendus donnèrent des eaux. Où donc est votre foi, qui, si souvent, a fait honte à la mienne? Je ne vous connais plus. Ou plutôt, je vous reconnais. Je reconnais un de vos excellents côtés, celui de la sensibilité et de l'affection. C'est par elles seulement que vous pouviez devenir esclave de la glèbe. Mais, de grâce, ne mettez pas vos impressions (quelque aimables qu'elles soient) à la place de vos principes, à la place de votre foi. Les impressions sont une sorte de *vue*, et c'est par la *foi* que nous devons marcher. Sans les principes, sans la foi, qui est le principe chrétien, nous ne pouvons que nous égarer. Ne dites pas : je ne dois pas sacrifier le certain à l'incertain, ma paroisse à une idée : il n'y a rien d'*incertain* à suivre Dieu, et sa volonté n'est pas une *idée*. Laissez-lui les suites; celles-là dont vous vous souciez, tout comme les autres dont vous ne vous souciez point. Il saura bien vous rendre une paroisse, et bénir votre paroisse actuelle par votre absence, comme il pourrait la bénir par votre mort. Qui, d'ailleurs, vous dit de la quitter?

» Je parlais de la *vue :* la vue vous est-elle complètement refusée? Nous assistons, je l'espère, à un second Réveil. L'esprit d'opposition et de politique n'a pas pu ne pas s'y mêler ; mais, de jour en jour, les troupeaux ou les motifs s'épurent. Il ne restera à la fin, quant au personnel, que ce qui doit rester; mais le noyau, d'abord restreint, grossira. L'Eglise libre a un avenir dans l'Eglise universelle et dans la nation. Il lui est réservé peut-être de sauver le pays.

» Ne me parlez pas de *salons*, et n'écoutez pas de vains bruits. Comment voulez-vous qu'on évite les salons? Et qu'importe, pourvu que le pauvre, comme j'en suis témoin, y soit invité, bien venu et honoré? L'Eglise libre aspire à la grange et au plein air, en attendant qu'elle ait des chapelles. Les faits individuels vous affectent trop. C'est prendre l'anecdote pour l'histoire. Croyez-vous que toutes les individualités me plaisent dans cette affaire? Pas plus que toutes les idées. Celle à laquelle on

s'acharne, d'une église nationale-libre, me déplaît beaucoup. Ces arrière-pensées de réunion, ces vastes plans d'organisation en vue d'un avenir qu'il ne faut ni prévoir ni souhaiter, cette grande mécanique, ces engins multipliés pour, en fin de compte, planter un clou, tout cela, je vous l'avoue, me fait tristement sourire ; mais je tâche de m'élever au-dessus de ces impressions, et je vous prie d'en faire autant.

» Quant au gouvernement, à l'Association patriotique, au peuple en général, leurs allures sont pour moi un objet d'étude plutôt qu'un sujet d'irritation. Elles sont l'expression d'un état des esprits très déplorable, mais très digne d'être pris en considération, puisqu'il est général. C'est une crise encore plus qu'une guerre. Ces hommes sont poussés par une force immense, et ne font pas ce qu'ils veulent. Le pays est désaffectionné du christianisme; voilà le fait. Une Eglise nationale chrétienne est un contre-sens dans ce pays-ci, et probablement ailleurs. Le malheur est qu'une vérité si évidente échappe encore à tant d'esprits qui devraient, les premiers, en être frappés. Nous sommes juifs sur ce point à un degré étonnant; l'on dirait que Jésus-Christ n'a rien dit à la Samaritaine auprès du puits de Jacob, et que le mot d'église n'est qu'un mot.

» Cher ami ! tant que vous ne m'avez pas dit : *parlez*, je me suis tu. Je parle aujourd'hui parce que vous le voulez. Je l'ai fait avec une rudesse de ton, très involontaire, et sur laquelle sûrement vous ne prendrez pas le change. Je ne vous ai pas prêché ce qu'on appelle, habilement plus que loyalement, mon *système*. Je suis pourtant bien convaincu que le point de départ de toute vérité, en matière ecclésiastique, n'est que là ; mais j'ai cru devoir m'en séparer dans cette lettre; j'ai parlé en *unioniste*, et je vous ai demandé : peut-on l'être à tout prix? peut-on accepter l'Etat pour évêque? peut-on sacrifier sa qualité de fonctionnaire de l'Eglise à celle d'employé de l'Etat? peut-on se laisser protéger par la persécution? peut-on souscrire, en religion, à l'abominable doctrine de la divinité du peuple? Poser ces questions, ce n'est pas faire du *système*.

» Quelque parti que vous preniez, croyez que mon cœur est tout à vous. Je connais votre conscience; j'ai foi à vos inten-

tions; je croirai jusqu'au bout à votre droiture. Mais j'espère aussi que vous examinerez, avec toute votre raison, la grande question sur laquelle nous sommes divisés.

» Offrez mes compliments affectueux à Mme Vuilleumier. Recevez, pour elle, pour vous-même, pour vos enfants, pour vos proches, tous nos meilleurs vœux, et croyez-moi votre affectionné frère et ami, VINET. »

L'ex-démissionnaire de Chesalles avait prié son ami de répandre, si possible, quelque lumière sur son sentier. Au point où les choses en étaient venues à ce moment, trois mois après les fatales journées de novembre, cette lettre acheva, en effet, de l'éclairer, quoique dans un sens différent de celui que Vinet eût souhaité, sur le parti qu'il avait à prendre. Il n'y avait plus désormais pour lui de choix possible qu'entre ces deux alternatives :

Ou bien, accepter la position peu enviable que lui faisait, quant au présent, sa rentrée dans l'Eglise nationale; l'accepter avec tous les déboires, tous les sacrifices, toutes les croix qu'elle lui imposait, avec tous les jugements sévères, souvent aveugles, auxquels elle l'exposait de la part du monde et, ce qui était plus douloureux, d'une partie du public religieux, mais aussi, avec tout le bien qu'elle lui permettait de faire encore au milieu du peuple qui était le sien et qui souffrait, sans y comprendre grand'chose, de ce conflit entre ses gouvernants et une fraction importante de son clergé; l'accepter sans renier jamais les sentiments que, de concert avec plusieurs frères, il avait professés dans la pétition signée à Thierrens, sans renoncer au désir et à l'espoir de voir s'établir entre l'Etat et l'Eglise un mode de vivre plus normal, tout en reconnaissant qu'il y avait eu de leur part un excès de candeur à demander cette réforme en pleine crise, à un gouvernement qui venait, pour parler avec Rambert[1], d'être « mis en demeure d'abdiquer ou de se montrer le plus fort; » la subir enfin, cette épreuve qui était un martyre comme un autre, en se résignant à attendre patiemment l'Eternel sur le chemin de ses jugements.

[1] *Alex. Vinet*, p. 547.

Ou bien, entrant résolument dans les voies de la dissidence, donner raison à tous égards à Vinet, dont la réponse, réduite à ses termes les plus simples, revenait à dire : La démission, malgré l'esprit d'opposition politique qui ne pouvait pas ne pas s'y mêler, a été en soi un bien. En retirant la vôtre, quoique agissant selon votre conscience, vous pourriez bien vous être trompé; erreur d'autant plus regrettable que vous jouissez de plus de considération. — L'union avec l'Etat n'est pas pour l'Eglise une condition d'existence *sine qua non;* il est des limites où, pour le chrétien, elle cesse de plein droit. Or, les faits démontrent que l'exercice du saint ministère est devenu impossible dans ce pays sous le régime de l'union. — La seule chose qui puisse expliquer votre persistance à rester dans l'établissement national, c'est le souci de votre paroisse et l'antipathie que vous inspire le christianisme de salon. Mais, faire passer cet amour de la paroisse avant celui que vous devez à l'Eglise universelle, c'est mettre vos impressions personnelles à la place de votre foi, et quant au caractère plus ou moins aristocratique qui vous offusque dans l'Eglise libre naissante, vous vous laissez trop affecter par des faits particuliers au-dessus desquels il faut savoir s'élever. — Les Eglises nationales ont fait leur temps ; notre peuple, en particulier, est désaffectionné du christianisme ; il n'y a de salut pour l'Eglise et pour le pays que dans la séparation.

Sur un point essentiel, Vinet prêchait un converti : c'est en ce qui concerne le principe de la distinction entre l'Eglise et l'Etat, et les droits spirituels de Jésus-Christ sur la première. Pas plus que lui, le pasteur national de Chesalles n'entendait être *unioniste* à tout prix, ériger l'Etat en prophète et le peuple en divinité. Mais, sur les autres points, il avait la douleur de constater une divergence de conception et d'appréciation qui l'empêchait décidément d'embrasser le parti auquel Vinet eût voulu le convertir. Même abstraction faite du « système » qui, partant d'une notion trop rétrécie, à son sens, de l'Etat et de l'Eglise, élevait la séparation à la hauteur d'un dogme ; à s'en tenir au point de vue de l'union, qui était le sien et auquel Vinet déclarait expressément s'être placé dans sa réponse, il

lui était impossible de découvrir dans les considérations qui lui étaient présentées d'une manière si impressive, si éloquente, des motifs urgents de se retirer de l'Eglise établie.

Certes, il n'avait pas été plus insensible qu'un autre aux vexations du gouvernement révolutionnaire à l'endroit du clergé, puisqu'il avait à plus d'une reprise protesté contre elles. Mais il ne voyait pas que la situation de l'Eglise comme telle en eût été foncièrement modifiée. Etait-il réellement interdit aux pasteurs vaudois de remplir les fonctions essentielles du ministère évangélique? et même, sauf dans quelques centres où les têtes étaient plus échauffées qu'ailleurs par la fièvre révolutionnaire, étaient-ils obligés de s'interdire tout culte extra-officiel dans le genre de ce qu'on était convenu d'appeler les oratoires? Son expérience personnelle et celle de nombre de ses collègues ne l'autorisaient pas à répondre affirmativement.

Si le peuple, dans son immense majorité, avait refusé de suivre le mouvement, si la démission en masse de ses ministres demeurait pour lui une indéchiffrable énigme, si même il assistait trop passivement aux scènes d'intolérance dont les nouveaux dissidents étaient çà et là les victimes, fallait-il se laisser affecter par ces faits au point d'y voir une preuve de désaffection à l'égard du christianisme lui-même? A cet égard encore, la connaissance personnelle que le pasteur de campagne avait acquise de la population des campagnes et de ses dispositions religieuses ne lui permettait pas de porter sur le pays un jugement aussi sommaire, non plus que de rendre le peuple dans son ensemble responsable de tous les faits et gestes de ses mandataires actuels. Ce dont le pays était désaffectionné, peut-être, c'était la manière dont le christianisme lui avait été trop souvent présenté.

L'intérêt de la paroisse avait joué sans doute un grand rôle dans les déterminations des ministres venus à résipiscence; mais ils avaient peine à comprendre le grief qu'on leur en faisait en essayant d'établir une antithèse entre la *paroisse* et *l'Eglise*. En se dévouant à sa famille, un père trahit-il pour cela les intérêts de l'humanité? Où sont d'ailleurs dans l'Ecriture, qu'on semblait un peu trop perdre de vue au milieu de tous

ces raisonnements sur les droits de l'Eglise et la « dignité » du pastorat, où sont les passages qui commettent au pasteur la conduite et la défense des intérêts généraux de l'Eglise? Combien, au contraire, qui le somment de veiller sur le troupeau qui lui a été confié! Et, au dernier jour, de quoi lui sera-t-il demandé compte? des « âmes de sa pâture » ou de l'Eglise en général? Il peut y avoir sans doute, il y a certainement des hommes que Dieu appelle d'une façon spéciale à prendre en main les intérêts de l'Eglise abstraitement parlant et à revendiquer les droits de cette grande et idéale paroisse du Seigneur dont les églises territoriales ne sont que de fragmentaires et bien imparfaites représentations. Mais est-ce là au premier chef l'œuvre du pasteur? Et si l'homme de la pratique, à force de s'affectionner à son église locale, est exposé à devenir « un esclave de la glèbe, » les théoriciens, eux, à force de planer sur les ailes d'une idée favorite au-dessus de la terre ferme des réalités historiques, ne courent-ils pas le risque d'aller s'égarer dans les nuages de l'utopie?

Mais ce qui fut le plus sensible à l'ami de Vinet, c'était le reproche d'avoir mis ses impressions personnelles à la place de ses principes et de sa foi. Lui qui se reprochait précisément d'avoir cédé à ses *impressions*, aux dépens de son sens intime, le jour où il avait apposé sa signature à l'acte de démission, et qui l'avait ensuite retirée afin de redevenir fidèle à lui-même! Quant à la foi, hélas! il n'avait fait que trop l'expérience, en ces temps troublés, de l'infirmité de la sienne. Il ne pouvait donc que remercier son fidèle moniteur de lui avoir rappelé que ce n'est pas par la *vue* que l'enfant de Dieu doit marcher, et qu'il ne doit pas craindre, quand il le faut, de sacrifier le certain à *l'incertain*. Mais après cela, il lui était bien permis de demander s'il n'avait pas pour le moins autant besoin de *foi* pour marcher dans la voie douloureuse qu'il avait choisie par devoir, que ses frères démissionnaires pour avancer et se maintenir dans la leur, et il pouvait se rendre le témoignage qu'il n'eût pas persisté un jour dans le chemin où il était entré, s'il n'avait eu et n'avait encore l'intime conviction d'y suivre Dieu et sa volonté.

Loin de lui la pensée de se constituer en juge de la façon dont ses frères avaient compris leur devoir. La volonté de Dieu, à son égard à lui, était qu'il continuât à le servir jusqu'à nouvel ordre dans les vieux cadres, si disloqués qu'ils fussent pour l'heure. Il sentait que là était sa place, au milieu des enfants de son peuple ; peuple chrétien quoi qu'on en dise, mélangé sans doute, entaché de bien des misères morales et, au surplus, souffrant des suites d'une crise d'âge qui réclamait, comme toutes les affections de ce genre, des soins et un traitement particuliers, mais nation chrétienne malgré tout.

L'évangéliser, ce peuple, avec plus de zèle, plus d'abnégation encore que par le passé, en restant avec lui dans la vieille église de ses pères, et en se mettant si possible encore plus à sa portée, c'était aussi, à ses yeux, un moyen plus direct, plus efficace de faire son éducation ecclésiastique, que de se joindre à l'une ou l'autre des *ecclésioles* qui commençaient à se constituer à part et qui, en vertu de leur origine sinon de leur principe, étaient condamnées pour longtemps à avoir peu de prise sur le peuple dans son ensemble. Car, sur ce point, le doute n'était pas possible : l'éducation ecclésiastique du peuple vaudois restait à faire. S'il était depuis trois siècles *réformé* quant à la doctrine et au culte, il ne l'était pas quant à la vie ecclésiastique. Il fallait lui enseigner à tirer les conséquences pratiques de la distinction, théoriquement connue et admise, entre le citoyen et le croyant. Il fallait non seulement lui faire comprendre, mais lui faire désirer un état de choses où l'administration de l'Eglise ne serait plus, comme sous Leurs Excellences de Berne, l'affaire exclusive du gouvernement et du clergé, mais où les membres adultes de l'Eglise auraient voix au chapitre, où le principe protestant du sacerdoce universel cesserait d'être lettre morte. Vingt années de leçons de choses et de discussions sans trève n'avaient pas été de trop pour faire pénétrer ces vérités, en apparence élémentaires, dans l'esprit des ministres. Et encore ! n'était-ce pas l'un de ces derniers, et des plus distingués, et des plus ardents ensuite à pousser à la démission, qui naguère, lorsqu'on élaborait l'avant-projet de la loi ecclésiastique, ne s'était élevé qu'avec

trop de succès contre « l'intervention des laïques » dans les affaires d'église? Comment s'attendre dès lors à voir le peuple prendre du jour au lendemain fait et cause pour l'autonomie de l'Eglise dans ses rapports avec l'Etat, alors surtout que cette question, déjà assez complexe en elle-même, se compliquait encore fatalement de politique!

Ces réflexions suggérées par la lettre de Vinet ne sont pas de notre crû, nous ne sommes pas sorti de notre rôle de rapporteur. Elles sont le fidèle reflet des idées et des sentiments de celui à qui cette lettre était adressée, et tirées, pour la plupart, presque textuellement, d'un projet de réponse de sa main, qui est resté en portefeuille.

Aux raisons qui précèdent il eût pu ajouter que le radicalisme ecclésiastique, auquel Vinet aurait voulu le gagner, répugnait non seulement à sa nature conservatrice, à son instinct historique, à son tempérament multitudiniste, mais au caractère particulier de sa piété. Il y avait, est-il besoin de le dire? accord parfait entre ces deux hommes sur l'objet suprême et les principes fondamentaux de la foi évangélique. En particulier, l'un pas plus que l'autre n'aurait compris une foi dans laquelle l'élément religieux et l'élément moral n'auraient pas été indissolublement unis. Il n'en est pas moins vrai qu'ils représentaient deux types de piété distincts, et que cette nuance n'a pas laissé d'influer sur leur conception ecclésiastique. Les expériences personnelles qui, au temps de sa jeunesse, avaient amené S. Vuilleumier à ce qu'on peut appeler sa conversion, lui ont toujours, dans la foi et la vie du chrétien, fait mettre l'accent sur l'humble et ferme *confiance* en la révélation de l'amour miséricordieux de Dieu, de ce Dieu de l'Evangile qui, pour l'amour du Fils unique, reçoit en grâce ses enfants égarés mais repentants, leur donne par son Esprit le vouloir et la force de marcher en nouveauté de vie, et, par sa sage, sa paternelle providence, fait concourir toutes choses au bien de ceux qui l'aiment en même temps qu'à l'avancement de son règne sur la terre. A ce point de vue, qui se place au centre même de la révélation salutaire de Dieu en Jésus-Christ, les questions de forme et de constitution ecclésiastique restaient au second plan.

Elles ne pouvaient avoir pour lui l'importance capitale qu'elles devaient acquérir de plus en plus aux yeux de son ami. La « conversion » de ce dernier avait été, comme on le sait, bien moins un retour du monde à Dieu, qu'un passage de la croyance héréditaire à la conviction personnelle, de la foi d'intelligence à la soumission du cœur. Dès lors la foi digne de ce nom lui est apparue principalement sous l'angle de la *fidélité* à la vérité reconnue et acceptée. Et cette obéissance de la foi il l'étendait non pas seulement aux devoirs qui s'imposent *à la conscience de tout croyant* qui prend au sérieux sa vocation céleste, mais encore, et à titre égal, aux conséquences que la vérité chrétienne implique *pour la pensée individuelle*. La réflexion et le raisonnement l'ayant amené à la conclusion que l'indépendance réciproque de l'Eglise et de l'Etat n'est rien de moins qu'un corollaire de la révélation évangélique, il n'était que conséquent en érigeant pour son compte la séparation en article de foi et en conformant sa ligne de conduite à cette conviction personnelle. Mettre au service de cette « vérité » toutes les ressources, toute l'autorité de son admirable talent, c'était son droit et son devoir; mais n'était-ce pas en dépasser la limite que de mesurer à sa propre aune la *foi* et l'*obéissance* de ceux de ses frères qui, à tort ou à raison, ne pouvaient partager sa conviction sur ce point?

N'oublions pas, enfin, pour nous expliquer le dissentiment qui s'est produit entre les deux amis, de constater que si l'un et l'autre avaient subi l'influence du *Réveil*, cette influence aussi ne s'était pas exercée sur eux exactement dans le même sens ni dans le même esprit. C'était principalement le Réveil anglo-français qui avait agi sur Vinet, et contre lequel il éprouva ensuite le besoin de réagir à divers égards. Vuilleumier, influencé plutôt par le Réveil sous sa forme indigène, s'était trouvé en outre, par tradition de famille et plus encore depuis son mariage à Bâle, en rapports suivis avec le piétisme morave. Or il est connu que de toutes les formes diverses qu'a revêtues le piétisme, la communauté des Frères est celle qui, de tout temps, a professé le plus de respect et manifesté le plus d'égards pour les églises établies. « Ne les détruis pas, est sa devise,

car il y a là une bénédiction ! » N'est-ce pas pour cette raison que les réunions moraves avaient trouvé grâce aux yeux mêmes du doyen Curtat dans ses fameuses brochures sur les Conventicules ?

Quoi qu'il en soit, le pasteur de Chesalles s'était mis par deux fois en devoir de s'expliquer vis-à-vis de son ami de Lausanne, en réponse à la lettre si pressante et si détaillée du 6 février 1846. Les deux fois il s'était ravisé. Il ne pouvait prendre sur lui de laisser la polémique ecclésiastique pénétrer dans le sanctuaire de l'amitié. L'un et l'autre ayant maintenant leur siège fait, il ne voulait pas se placer sur le terrain d'une discussion désormais stérile qui, s'avivant et s'aigrissant de réplique en duplique, eût pu devenir le tombeau de leur mutuelle affection. Aussi, la première impression passée, et le besoin de plaider *pro domo* apaisé, il résolut d'écrire à Vinet une lettre conforme à ces sentiments. « Le besoin de mon âme, disait-il, est de ne pas vous laisser croire que mon long silence tienne à quelque refroidissement de l'amitié que je vous ai vouée ; et de vous supplier de ne pas cesser d'avoir pour moi un peu de l'ancienne affection que vous m'avez si souvent témoignée. Pourquoi la question ecclésiastique nous diviserait-elle ? Ce n'est pas elle qui nous a rapprochés et liés. »

Cette lettre devait être la dernière qui s'échangea directement entre les deux amis, absorbés qu'ils étaient, chacun de son côté, par les devoirs écrasants que les circonstances leur imposaient. Mais les relations amicales entre Lausanne et Moudon (où S. Vuilleumier, tout en continuant à desservir les trois villages de son ancienne paroisse, avait dû recueillir la succession de M. Bauty, démissionnaire) n'en furent pas interrompues. Elles avaient pour principal intermédiaire une sœur du pasteur de Moudon qui, demeurant à Lausanne, fréquentait assidûment la maison amie, et, au témoignage de Mlle Vinet, s'entendait mieux que personne à rasséréner son frère. C'est à elle qu'est adressée une lettre du 1er août 1846, dont le passage suivant prouve assez que Vinet, tout en ne cessant de déplorer « l'erreur » de son ami, n'avait pas permis à ce sujet de désaccord de lui aliéner son cœur.

« Je veux, Madame, profiter de cette occasion pour réclamer contre un mot dont ma femme s'est servie au sujet de l'émotion que je montrai, il y a quelque temps, dans un entretien dont votre frère était le sujet. Elle a dit que sans doute, ce jour-là, j'étais *monté*. Non, j'étais *affligé*. Si j'ai trop laissé voir mon chagrin, si je m'y suis livré jusqu'à vous faire de la peine, veuillez me le pardonner, et vous bien dire surtout que ce n'était que du chagrin. Encore se rapportait-il uniquement à la personne dont nous parlions, et avait-il pour principe et pour mesure l'affection et l'estime que je lui porte. A voir les choses plus en grand, j'eusse dû plutôt me réjouir. Un mouvement qui eût enveloppé tout le monde ne pouvait guère être pur, et la victoire, toute politique, qui en fût résultée, eût été, à mes yeux du moins, un malheur. Je pouvais désirer que tout le monde y prît part, pourvu que ce fût avec conviction; mais comme cela était moralement impossible, je ne pouvais souhaiter cette unanimité. Votre frère peut se souvenir que le chiffre des démissions, le soir du 12 novembre, me fit peu de plaisir. Tous ceux qui n'ont pas cru devoir sortir ont bien fait de rester; tous ceux qui, avec conviction et en vertu de principes vraiment évangéliques et nettement aperçus, sont rentrés, ont bien fait aussi; mais j'ai pu déplorer la rétractation de ceux qui me paraissaient avoir dû comprendre la position et connaître leur vrai devoir, de ceux dont l'exemple avait dû être contagieux, de ceux dont le concours aurait été une force de plus pour l'Eglise libre, de ceux enfin qui, jusqu'alors, avaient proclamé la supériorité de la nue obéissance sur l'obéissance conditionnelle, et de la *foi* sur la *vue*. Tel était, tel est encore le sujet de ma douleur; je déplorerai longtemps encore une grande et fatale erreur; mais mes vœux et mon affection restent acquis à celui à qui je me vois contraint de la reprocher. »

Lorsque la nouvelle de la mort de Vinet parvint au presbytère de Moudon, ce fut pour ses habitants comme un deuil de famille. Vuilleumier la nota dans son journal en ces mots :

« Hier, 4 mai 1847, le ciel a acquis un bienheureux ; moi, j'ai

perdu un de mes meilleurs amis ; l'Eglise de Dieu sur la terre, une grande lumière et une de ses colonnes. »

* * *

Les discussions en matière d'église ont tué bien des amitiés qui semblaient solides à toute épreuve ; elles ne sont pas, sous ce rapport, moins meurtrières que les dissentiments théologiques. L'histoire de la Réforme et celle du Réveil en savent quelque chose. Il est consolant et réconfortant de rencontrer, à une époque et dans un pays qui plus que d'autres ont eu à pâtir de ces divisions, l'exemple d'une amitié qu'elles n'ont pas laissée intacte sans doute, mais qu'elles ne sont pas parvenues à ébranler. Il y a donc quelque chose de plus fort, de plus résistant, que la conformité des idées et des doctrines : c'est la liaison de deux cœurs, non moins sensibles que virils, qui, unis par les mêmes convictions religieuses, ont appris à l'école du Christ le grand art et la rare vertu qui s'appelle : conserver l'unité de l'esprit par le lien de la paix.

LA SAINTETÉ DE JÉSUS DE NAZARETH

Ses caractères et ses conditions

PAR

PAUL CHAPUIS

TROISIÈME ARTICLE[1]

CHAPITRE III

Les conditions de la sainteté de Jésus de Nazareth.

A cette personne historique qui aurait conquis la perfection morale, on oppose, venons-nous de dire, deux objections principales, représentées d'un côté par Strauss et le déterminisme en général, de l'autre par l'orthodoxie ancienne ou nouvelle. Ce n'est point le plaisir d'un paradoxe qui nous dicte cette alliance. Elle est fondée dans les faits, parce que d'un côté et de l'autre, avec des conclusions très différentes, on combat notre thèse de la sainteté d'un homme unique en son genre avec un argument à la fois déterministe et aprioristique. Ici, d'une certaine conception du développement de la race, on déduit l'impossibilité d'un individu parfait au milieu de l'histoire, là de la nécessité et de l'universalité du péché on conclut à la non humanité, ou tout au moins, à l'humanité du Nazaréen, complétée et renforcée par sa divinité essentielle.

On connaît l'argumentation du grand critique qui fut David

[1] Voir les numéros de juillet et de septembre.

Strauss. Elle a été souvent rappelée. A l'entendre lui, et tout l'hégélianisme aves ses tenants, l'idéal humain ne saurait se réaliser dans une personnalité historique ; il ne sera jamais que la résultante des efforts de la totalité des exemplaires de la race. « L'idée [1] ne prodigue pas toute sa richesse à une seule copie pour être avare envers toutes les autres. Elle ne s'imprime pas complètement dans cette copie unique, pour ne laisser jamais dans toutes les autres qu'une empreinte *incomplète ;* mais elle aime à déployer ses trésors dans une variété de copies qui se complètent réciproquement, dans une succession d'individus qui viennent et qui passent à leur tour,... Une incarnation éternelle de Dieu n'est-elle pas plus vraie qu'une incarnation bornée à un point dans le temps ? »

On reconnaît aisément à ce langage la conception qui inspire Strauss. Sous des formes renouvelées qui ressortissent au panthéisme, nous sommes en présence de la vieille querelle entre nominalistes et réalistes. Strauss tient pour le réalisme ; l'unité c'est la race, l'espèce ; c'est elle qui déroule l'idée divine, elle en somme qui est Dieu. Dans ce vaste procès les individus ne sont que des exemplaires et le bien accompli ne saurait procéder que de la somme totalisée de leurs efforts. Il s'ensuit que la perfection morale ne peut être que la fin de l'histoire, qu'elle n'a pas pu s'épanouir à un moment donné, dans un individu donné au cours de l'histoire, pas plus que le fruit ne paraît dans sa maturité avant le développement et la naissance de l'arbre. Nous ne discuterons pas cette philosophie qui porte déjà dans ses flancs les vues que développera plus tard David Strauss dans l'*Ancienne et la nouvelle foi*, son testament spirituel. Mais à défaut d'une discussion complète, il suffit à notre but d'opposer à cette théorie les constatations de l'histoire, c'est-à-dire les faits.

Or, en tout premier lieu, est-il possible, en ouvrant les yeux, de contester que le progrès dans tous les ordres se réalise essentiellement par le moyen des individus ? Je ne craindrais même pas de dire que l'individualisation est la loi suprême de l'his-

[1] Strauss, *Vie de Jésus* (la première). Trad. Littré. 4e vol., p. 761.

toire, la condition, comme l'explication, de tous ses progrès et tous ses reculs. Si l'humanité arrivait jamais à une claire conscience de ce principe, elle s'efforcerait, si l'on peut employer cette image, de produire des individualités, de protéger l'individualité qui est dans tous les temps et tous les domaines le véritable accumulateur du capital social dont se nourrit l'espèce. A tout prendre nous vivons de rentes amassées par les représentants supérieurs de l'humanité, comme les fortunés, avec les oisifs qui consomment sans produire, vivent des économies lentement conquises par les pères. Les forces concentrées d'abord dans un individu[1], issu lui-même d'une longue suite de générations et d'efforts, mais dans un individu portant son empreinte spéciale, se répandent goutte à goutte dans la race. Ainsi surgissent les forces nouvelles qui élèvent l'humanité.

Cette individualisation, condition de progrès, est visible dans tous les domaines. Prenez les religions ; elles ont toutes, celles-là du moins qu'on peut appeler supérieures, un point de départ individuel, qui est leur centre nourricier. Ormuz et Çakya, Confucius, Moïse et Mahomet, Jésus de Nazareth, Paul, Luther, Zwingli, Calvin, Wesley, que représentent ces noms? Des trésors de force, dont vécurent ou vivent encore des peuples immenses, qui tous ont apporté leur pierre à l'édifice humain. Entrez dans le domaine littéraire. Le rhapsode de génie qui, s'inspirant des ballades populaires, composa l'*Iliade* et l'*Odyssée,* ne savait, dit-on, ni lire, ni écrire; il savait pourtant tout ce qu'on pouvait savoir de son temps et ses poèmes sont comme une encyclopédie de la Grèce primitive[2]. Et Sophocle et Aristophane et Phidias? Quelles individualisations puissantes et nourricières, si bien que leurs noms sont devenus en quelque manière le synonyme de la littérature et des arts. Il serait facile de poursuivre le phénomène dans d'autres champs, dans celui de la philosophie comme dans la science. Partout des individualités géniales

[1] On trouvera des pensées analogues dans *Jésus-Christ, objet de la foi.* (*Revue de théologie et de philosophie.* 1894. Cahiers V et VI.)

[2] G. Valbert, *Revue des Deux-Mondes,* 1er sept. 1896, p. 221.

qui surgissent et, comme des phares sur le rocher, éclairent la route humaine. Lorsqu'au sixième siècle de notre ère, un moine obscur essaya de supputer les années, en prenant Jésus de Nazareth comme centre de l'histoire, il accomplit un trait de génie que n'a point effacé le fanatisme doctrinaire des Jacobins. Je ne sais s'il en eut lui-même une conscience claire et distincte, mais son intuition était exacte. Jésus-Christ reste, en effet, le centre de l'histoire ; le monde ancien y aboutit, le monde moderne en sort et l'avenir lui restera. Il est, lui, le phare central, « la lumière du monde » parce que pour tous ceux qui croient à la valeur et à l'influence directrice et centrale de la volonté, la rectitude de la volonté, autrement dit la perfection morale, constitue le sommet suprême et même la substance vitale. Il est permis de concevoir idéalement, bien que nous n'en ayons pas la mesure, des génies artistiques plus parfaits que Phidias ou tel autre. Au delà de la perfection morale, je ne vois rien. La perfection morale, à chaque heure et sous toutes les formes qu'elle revêt, c'est l'homme achevé, l'homme vrai. On le peut théoriquement concevoir dans des environnements divers ; il est permis à l'hypothèse d'évoquer au travers des évolutions de l'histoire, sur notre planète ou dans telle autre, d'autres images de sainteté. Elle ne seront jamais dans leur substance intime que des reproductions du type connu, des phares, à côté d'autres phares dont la source de lumière reste la même ; elles ne seront jamais que l'image de Dieu, l'Homme-Dieu réalisant individuellement sa destinée.

On ne s'arrêtera pas longtemps à la seconde face de l'objection, à celle qui ne veut statuer la perfection qu'à l'apogée du développement de la race.

Avec plus d'évidence encore que l'autre, elle est combattue par les faits, comme Strauss d'ailleurs l'a reconnu. L'histoire de l'humanité pas plus que celle du globe, ne représente une ligne d'ascension régulière. C'est là l'illusion d'un naturalisme qui réduit tout au jeu des lois mécaniques. L'observation est contraire à cette conception, principalement dans les domaines où se manifeste la liberté morale. Plus que d'autres les lois de l'histoire ont des contingences incommensurables. Je ne dis

pas que l'histoire ne puisse balbutier les motifs ou les causes des événements ; j'observe plutôt que le pourquoi intérieur de telle ou telle décision humaine reste obscur ; cela doit être d'ailleurs puisque l'acte libre échappe, dans la mesure même de sa liberté, à tout espèce de calcul, ne fût-ce déjà que par notre incapacité à décrire tous les motifs d'une détermination quelconque. Or en cette longue chaîne de l'évolution des êtres, les anneaux ne sont ni tous identiques, ni successivement, ni nécessairement progressifs. Ce qui vient après dans le temps n'est pas forcément meilleur que ce qui l'a précédé. Il n'y a pas d'équation entre la succession temporelle et la succession qualitative. Ici l'apogée et là la décadence ; les peuples montent et baissent comme le baromètre. Shakespeare et Goethe n'ont pas que je sache, au temps présent, de successeurs perfectionnés, et M. Zola ne m'apparaît pas comme un génie supérieur à ses devanciers. Un haut idéal, une perfection achevée nous oblige quelquefois à chercher derrière nous plutôt que devant nous. Dès lors les phénomènes historiques ne donnent pas d'arguments contre la *possibilité* de l'apparition à un moment donné du passé, sous la forme d'une individualité précise, de la perfection dans l'ordre moral.

Mais après celui de Strauss, voici le postulat déterministe de la tradition orthodoxe ou ecclésiastique. Elle affirme sans doute et essaie de défendre dans son point de vue la sainteté accomplie du Nazaréen, mais elle affirme avec une égale énergie le vice radical introduit par le péché dans la nature humaine et dès lors l'impossibilité, radicale aussi pour un être humain, d'échapper à la contamination universelle. Aussi, pour concilier ces deux termes opposés, la perfection morale du Fils de l'Homme d'un côté, le péché universel de l'autre, a-t-on fait divers efforts de synthèse. Le plus simple serait peut-être, de se contenter de statuer une irréductible antinomie, solution commode à tous ceux qui n'éprouvent pas le besoin de résoudre ou de tenter de résoudre les difficultés. L'orthodoxie ne pouvait se contenter de cette obscurité. Elle a recours à diverses interventions. En somme les conditions qu'elle propose et sur lesquelles elle a, selon les époques, diversement

insisté se réduisent à deux. On a statué la divinité de Christ au sens ontologique ; de nos jours on insiste de préférence sur la solution qu'offre le protévangile. Donc une hypothèse métaphysique et une hypothèse physiologique.

On nous permettra de passer rapidement sur la première que nous avons surabondamment traitée ailleurs[1]. Le dogme des deux natures a fait son temps et paraît de plus en plus condamné par la philosophie et par l'histoire, car, à y regardar de près, le christianisme de Jésus-Christ suppose et proclame l'unité de la substance, c'est-à-dire la filialité divine de tous les hommes, sinon en fait, du moins en principe ; les êtres moraux possèdent cet attribut fondamental dans la mesure même où ils réalisent leur être. Si, néanmoins, on croit devoir maintenir ce dualisme, il est assez clair que la sainteté ne pourrait appartenir qu'à la « nature humaine » du Christ ; elle n'aurait autrement aucun sens appréciable ; elle perdrait sa qualité morale pour monter au rang d'un attribut nécessaire, sur lequel les déterminations de la volonté et les tentations n'auraient pas plus de prise que le bois sur le diamant. On aurait alors raison de parler au sens rigoureux de l'impeccabilité du Christ, de son *anamartésie*, terme d'école que nous préférons éviter, parce qu'il est équivoque et laisserait croire que la perfection de l'ordre moral est une sorte d'attribut ontologique, ce qui, après tout, est bien dans la ligne de la christologie ecclésiastique. L'expression sainteté, au contraire, fait voir dès l'abord l'effet moral, le combat, la conquête.

Beaucoup plus répandue de nos jours paraît être l'explication de la perfection morale du Rédempteur par la conception surnaturelle. C'est l'explication physique ou physiologique. Elle possède assurément quelque chose de spécieux, de séduisant même ; mais, en l'analysant d'un peu près, on saisit bientôt les dangers graves qu'elle fait courir à la religion et à la morale. La critique du protévangile, avec les aspirations religieuses auxquelles il paraît répondre et qui rendent compte de l'origine de ce cycle, a été récemment présentée d'une façon ma-

[1] *La transformation du dogme christologique au sein de la théologie moderne.* — Lausanne, Georges Bridel & Cie.

gistrale, entre autres par MM. Hering[1] et Lobstein. Le professeur de Strasbourg a fait paraître en 1890 une étude connue sur *le dogme de la naissance miraculeuse du Christ*[2]. Ces travaux, après tant d'autres, semblent résoudre pour l'essentiel le problème de critique historico-dogmatique que pose le protévangile. Nous nous permettons d'y renvoyer le lecteur, tout en lui demandant de nous croire sur parole quand nous affirmons que le caractère surnaturel du phénomène ne constitue en aucune façon le motif essentiel de notre appréciation.

Or, dans l'histoire de la dogmatique protestante, le dogme de la parthénogenèse, en tant qu'explication ou fondement de la perfection morale du Sauveur, bien qu'il ait des ancêtres dans l'ancienne église, n'a pris son plein développement qu'à l'époque scolastique. La Réforme qui l'avait hérité du passé et admis de la façon la plus explicite ne s'y arrête guère. Quand elle le fait, c'est dans un tout autre esprit. Les réformateurs insistent moins sur le « né de la vierge » que sur le « conçu du Saint-Esprit. » Combattant les Manichéens et les Marcionites, Calvin écrira, par exemple : « Ils se montrent aussi fort badins en arguant que si Jésus-Christ est pur de toute corruption, en ce qu'il a été engendré par l'opération miraculeuse du Saint-Esprit, de la semence de la vierge, il s'ensuivrait que la semence des femmes n'est pas impure, mais seulement celle des hommes. Car nous ne disons pas que Jésus-Christ est exempt de toute tache et contagion originelle, parce qu'il a été engendré de sa mère, sans compagnie d'homme, mais parce qu'il a été *sanctifié du Saint-Esprit*, afin que sa génération fust entière et sans macule, comme devant la cheute d'Adam[3]. »

La scolastique protestante, très désireuse de mettre les choses

[1] Die dogmatische Bedeutung und der religiöse Werth der übernatürlichen Geburt Christi. (*Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1895, 1er cahier.)

[2] Paris, Fischbacher, 1890. 1 vol. in-8°. Cette étude a paru assez importante pour mériter une traduction allemande, due à M. le pasteur Arendt de Pankow, près Berlin. C'est en somme une seconde édition revue et augmentée de l'étude française. Voir sur cet ouvrage l'article que nous lui avons consacré dans les *Annales de bibliographie théologique*. (Paris, Fischbacher.) N° du 15 août 1896, p. 113 à 119.

[3] *Institution chrétienne*, II, 13, 4.

au point, est entrée sur ce domaine avec des analyses très précises. Hollaz et Quenstedt deviennent physiologues. Ce dernier nous dit en langue latine, qu'on peut se dispenser ici de traduire sans craindre l'ésotérisme, que l'effet du Saint-Esprit a consisté spécialement en ceci : *quod semen prolificum ex castis Mariae sanguinibus elicuit, ab omni adhærente peccato purgavit, ipsique Mariae virtutem praebuit quo conciperet ipsum Dei filium.* Très librement traduit, cela signifie que la naissance de la vierge, sans concours masculin, a délivré l'enfant de Nazareth du péché originel. Et si vous essayez de pénétrer comment se comporte cette condition positive de sainteté, je me permets de vous renvoyer au livre connu de Gess sur la personne du Christ (p. 215-222). On y trouve indiqué tout au long ce que l'acte générateur renferme de concupiscence coupable. M. F. Godet a partiellement suivi le pieux théologien de Breslau en matière christologique, mais il reste plus littéraire et adoucit sensiblement les termes. Au lieu de faire de la parthénogenèse la condition *positive* de la perfection morale, il se borne à l'ériger en condition *négative* de l'anamartésie du Christ : « Par ce mode d'entrée dans l'existence humaine, Jésus a été replacé dans l'*état normal de l'homme avant la chute* et mis en position de fournir la carrière primitivement proposée à l'homme et qui devait le conduire de l'innocence à la sainteté[1]. » C'est à peu de chose près l'interprétation de Calvin.

Telles sont, en substance, les considérations que font valoir les apologètes qui fondent la perfection morale du Nazaréen sur le protévangile. Cette solution très populaire, parce qu'elle est très simple, voire même un peu matérielle et assez grossière, soulève néanmoins quelques difficultés, dont voici les principales.

Tout d'abord et malgré notre respect pour la physiologie, la physiologie en l'occurence est de mince valeur. On brise l'hérédité; pour inaugurer un nouveau monde moral, on commence par créer une nouvelle condition physique. Une nouvelle création, un recommencement conviendrait seul à ce

[1] F. Godet, *Commentaire sur l'évangile de saint Luc.* Tome Ier. Première édition. Neuchâtel, 1871, p. 56.

postulat; car, en fait, la naissance virginale ne brise pas l'hérédité, elle l'affirme, elle la continue. Les faits les moins incertains démontrent que nos mères, elles aussi, à l'égal de nos pères, nous léguent des héritages physiques et moraux. Dès lors, la parthénogenèse envisagée sous cet angle ne peut tout au moins réaliser que la moitié, qu'une partie du but poursuivi. Dans l'hypothèse de la kénose, d'ailleurs, le Verbe dépouillé, anéanti, réduit à l'état de germe avait-il besoin de cette purification du sein maternel? Sa nature divine ne portait-elle pas en elle-même toutes les virtualités propres à la protéger? M. Godet, sans doute, a très heureusement corrigé sur plus d'un point la théorie, en insistant moins sur le rôle générateur du Saint-Esprit que sur son influence purificatrice. On peut douter néanmoins que cette exégèse rende strictement l'intention du protévangile et l'on se demandera surtout, cette interprétation étant admise et s'il est permis de poser des questions aussi indiscrètes, à quelle fin le concours de l'homme dans la naissance de Christ est écarté, et comment il eût pu en quoi que ce soit gêner cette purification divine dont la femme n'a pas plus besoin que l'homme. Ou bien, penserait-on que l'homme souille la femme, ce qui nous conduirait aux théories ascétiques qui proclament impur l'acte même de l'engendrement?

Elle est bien mieux demeurée dans l'esprit du récit, cette tradition qu'ont développée les évangiles postérieurs de la naissance pour aboutir avec une logique inconsciente à la *virginitas in partu et post partum*, aux curiosités gynécologiques d'un Jérôme, aux dissertations des Radbert, des Ratram et des Jean Damascène *de vulva clausa et de clauso utero*, pour aboutir enfin au culte de Marie, à l'immaculée conception. La logique romaine, pour être conséquente, devrait achever le cycle et remonter de Marie à Anne, sa mère, condition de la pureté de la fille[1]. Il reste à statuer une sorte de *catena immaculata* qui en remontant les âges aboutirait à Eve la vierge, comme l'appelle quelque part Irénée dans un in-

[1] *Pseudo-Matthieu, Evangile,* chap. III.

térêt d'ailleurs purement typologique. Ce n'est pas fait; mais on ne saurait jurer que cela ne se fera pas. Notons en passant que Luther lui-même était resté en ce point, comme en bien d'autres, catholique correct. Dans ses prédications, on rencontre à plusieurs reprises des considérations sur la *virginitas perpetua* de Marie et sur l'enfantement *sine dolore* de son fils unique. L'exégèse a eu jusqu'à notre siècle de la peine à se dépouiller de ce préjugé dogmatique, si bien qu'on voulait forcément et logiquement transformer les frères de Jésus, cités par la tradition évangélique, en cousins du Nazaréen.

A y regarder de près, du reste, toute cette conception qui met à la base de la perfection morale un miracle physiologique pourrait bien avoir sa source dans une philosophie toute dualiste. Elle met en saillie cette antithèse de la chair et de l'esprit, en la forme qui a produit tous les ascétismes, les catholiques et les protestants. Ce dualisme moral ne serait-il pas peut-être le dernier fond du protévangile qui serait né ou se serait développé primitivement au sein des tendances esséniennes apparues d'assez bonne heure dans les communautés chrétiennes[1]? Des textes tels qu'Héb. XIII, 4, et Mat. I, 25, seraient favorables à cette hypothèse. Ce serait-là une des raisons qui nous expliquent pourquoi le monachisme, tendance dualiste aussi, a si puissamment contribué à développer ce genre de données. Et ce sentiment, comme on peut le voir distinctement chez Gess, partiellement chez M. Godet, reste à des degrés plus ou moins conscients au fond de toutes ces théories physiologiques par lesquelles on essaie d'expliquer ou de rendre plausible et possible la pureté parfaite de Jésus.

Gess nous racontera la souillure que porte en lui l'acte générateur et, chose curieuse, il invoque à l'appui de sa thèse l'obligation judaïque des purifications lévitiques imposées à l'accouchée. Je constate que Marie, la mère de Jésus, les accomplit aussi, donc.... « La semence d'où nous procédons, écrit-il en substance, est contaminée ; l'acte générateur par lequel l'homme vivifie les germes féminins ne s'exécute pas d'après l'ordre pri-

[1] Voyez *Annales de bibliographie théologique*. 1896, p. 118 et 119.

mitif, en absorbant l'amour physique dans l'amour spirituel; mais il est enlacé de sensualité et de passions charnelles[1]. » La pureté absolue de cette naissance (celle du Christ) dira d'une façon moins réaliste M. Godet, résulte d'un côté de la sainteté primitive du principe divin qui en est la cause efficiente; de l'autre, de l'absence de tout mouvement *impur* chez celle qui devient mère sous l'empire d'un tel principe[2]. »

La morale évangélique se gardera de telles inférences. Il faut rappeler très haut que les conditions de la propagation de la race ne peuvent ni ne doivent en rien être accusées d'immoralité, pas même d'immoralité nécessaire. Elles peuvent, comme toute activité quelconque, devenir source d'abus, de péché par conséquent; mais le plaisir sexuel répandu dans le monde organique, d'autant plus vif que l'on monte aux êtres les plus richement dotés, n'a rien d'impur; il est une des conditions de la reproduction. Autrement l'essénisme qui jette le mépris sur l'union des sexes, que Dieu créa mâle et femelle, et le vœu de célibat ou de virginité perpétuelle (Mat. I, 2 5) constituent des vertus supérieures, des vertus désirables. La continence et l'abstinence représentent non seulement des remèdes efficaces contre l'abus et partant l'esclavage, mais des vertus positives et impérieuses. Dans cette direction le dogme de la conception surnaturelle n'explique en rien la perfection morale du Christ; il y a plus, les éléments qui paraissent former son point de départ et que la dogmatique a parfois développés aboutissent à une conception morale en désaccord avec les principes même de la pratique chrétienne.

Il serait détestable, d'ailleurs, que ce dogme expliquât la sainteté de Jésus ou seulement la conditionnât. C'est notre dernière objection. Car en ce cas la perfection morale perd deux qualités indispensables: Elle s'est réalisée dans des conditions totalement étrangères à la race, en vertu d'un privilège inaccessible; elle n'est plus une victoire, mais une apparente victoire, quelque peu semblable à ces décorations qu'obtiennent, dit-on, certaines gens, moins en vertu de leurs mérites

[1] Gess. *Die Person Christi*, p. 217.

[2] F. Godet. Ouv. cit., I, p. 54 et 55.

réels que de leur argent. On ne reconnaît plus ici ce Jésus dont parle la lettre aux Hébreux (II, 14), qui comme tous les enfants a eu en partage la chair et le sang, qui a été tenté comme nous exactement et est demeuré sans péché (IV, 15). Et ce triomphe là, l'écrivain le note non pas pour faire saillir une différence de situation, mais pour marquer la grandeur morale qui a fait des combats du Christ des victoires incessantes. Dès l'heure où vous expliquez pour une part, positivement ou négativement, la perfection morale par une condition physique spéciale, exceptionnelle, vous anéantissez le caractère moral de la sainteté, vous l'assimilez à ces dons naturels, à la santé, à la beauté, aux cheveux blonds ou noirs, qui malgré ce qu'ils ont de précieux, ne sauraient être érigés en vertu. Vous corrompez la figure du bien, dirais-je, parce que vous méconnaissez le caractère du mal qui est une révolte, une transgression de la loi de l'être et non pas une infirmité. Il y a plus : Si le prologue johannique dit vrai, quand il parle des croyants, comme de ceux qui ne sont nés ni du sang ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais qui sont nés de Dieu, je pense que le prince des croyants a droit à ce titre et aux combats que suppose ce titre.

Si enfin la perfection morale a pour base, pour *condition*, une parthénogenèse, que signifie, je vous en prie, pour ceux qui sont nés de l'homme et de la femme cet ordre de Jésus-Christ : *Soyez parfaits comme votre Père qui est dans les cieux est parfait?* Ces mots expriment-ils une réalité; ou sont-ils l'expression d'un éternel mirage? Ou bien faut-il que quelque part intervienne la parthénogenèse pour réaliser le bien parfait?

Avant d'arriver à nos conclusions personnelles, il faut signaler encore en quelques mots une théorie qui volontiers se trouve amalgamée avec celle que nous venons de discuter. Il s'agit de la conception de Jésus comme « homme central. » Elle rappelle le nom de penseurs illustres, tels que Richard Rothe, Dorner et Frank d'Erlangen. M. Godet paraît s'y rattacher pour une part; elle jouit d'ailleurs des faveurs de la théologie courante dans les pays de langue française.

Dans ses *Thèses synthétiques* sur la divinité de Jésus-Christ[1] M. E. Petavel a bien rendu le point de vue, quand il dit avec son original langage et ses mots frappés : « Les récits de la naissance miraculeuse peuvent s'interpréter dans le sens d'une nouvelle création, d'une parthénogenèse d'où serait issu non pas un Dieu homme, mais seulement un nouveau — « dernier » — ou second Adam, suivant l'expression de l'apôtre Paul dans l'une de ses épîtres. » (Th. XI.) Telle est en substance la théorie de l'homme central. Elle s'honore d'avoir pour pères Justin et Irénée qui l'ont construite sur le second Adam de l'apôtre Paul, lequel avait emprunté la notion aux rabbins. On trouve chez ces Pères le parallèle développé d'Adam et Jésus, puis entre Eve et Marie, la « nouvelle Eve. » La désobéissance de celle-ci est dénoncée par l'obéissance de celle-là, l'écheveau qu'avait embrouillé la rébellion d'Eve, la vierge, la foi de Marie l'a démêlé[2].

En langue plus moderne on dira avec Frank[3] et tant d'autres que la naissance d'une vierge est nécessaire pour que Jésus ne soit pas un être *individuel*, comme le sont les autres membres de la race, mais un second Adam, l'homme universel ou central résumant la totalité de l'espèce. Or les lois ordinaires de la reproduction ont pour effet de mettre au jour des existences individuelles, dont la personnalité et jusqu'à l'existence sont le produit de facteurs ancestraux, réservé pour tous néanmoins le *concursus* divin. Mais, conformément au protévangile (?) la semence de la femme doit produire, non pas un simple individu, mais une personnalité qui résume l'ensemble de l'humanité. D'autre part Marie est comme l'incarnation des réceptivités humaines, susceptibles de subir l'action salutaire qui doit rendre l'enfant capable de vaincre les tentations. Le Saint-Esprit, c'est Frank qui parle, en tant que principe créateur, réalisant l'idée créatrice sous la catégorie de la créature, produit dans et par la vierge l'image réellement humaine d'un autre Adam.

[1] Genève, Burkhardt, 1985. In-8°, 32 pages. Cet opuscule est extrait de la *Revue de théologie et de philosophie*. Cahier de mai 1895.

[2] Iren., III, 22, 4. Tert., *De carne Christi*, 17, 20.

[3] Frank. *Christl. Wahrheit*, II, 106.

Cette théosophie est spécieuse, mais se heurte en fin de compte à toutes les objections que rencontre la tradition ecclésiastique, elle ne réussit pas davantage à éviter la physiologie la plus intime. Si d'ailleurs la naissance virginale est une condition indispensable à la victoire morale, Dieu nous a abandonnés. Jésus muni de ce privilège a pu réussir pour lui-même, mais il nous laisse dans les fondrières et amertumer notre misère. Cette inspiration n'est pas d'ailleurs celle du protévangile, et surtout le fondement historique sur lequel on appuie l'hypothèse est trop faible pour soutenir l'édifice. Je ne citerai ici que deux traits qui nous dispensent des autres.

D'abord « second Adam » au sens plein qu'on essaye de dire, au sens d'une seconde création, le Christ ne l'est pas. L'image, pure image, de celles qu'affectionnaient les rabbins, est féconde et même suggestive sur le terrain des besoins spirituels ou dans l'homélie. Elle éclate dès qu'on la presse jusqu'à l'identification. Les conditions de l'épreuve, donc aussi de la sainteté, sont pour les deux types totalement différentes, il est à peine besoin de le rappeler. Mais surtout qu'est-ce que cette personnalité humaine, non individuelle, cette personnalité impersonnelle, résumé substantiel des individualités totales, mais sans individualité ?

Les faits, ensuite, contredisent cette thèse, nous l'avons remarqué plus haut. Rien n'est plus individuel que Jésus de Nazareth ; son individualité même, portée au plus haut degré, est le signe même de sa perfection. Enfant de son temps, de son milieu, de sa race, de son pays, Sémite et Juif, il le fut, il le proclame et s'en glorifie : « Vous adorez, vous, ce que vous ne connaissez pas ; *nous* nous adorons ce que nous connaissons, parce que le salut vient des Juifs. »

Enfin, qu'est-ce donc exactement qu'un type qui résume la race, ou qu'est-ce que « l'idée » de l'humanité non individualisée ? Qu'est-ce que l'homme en soi, dépouillé des attributs d'un homme ? La somme de toutes les aspirations possibles, ce à quoi ne correspond guère le Christ historique, qui ne fut ni artiste, ni père ? Ou bien l'absence de tout caractère propre, ce qui est la plus complète négation de l'homme ? Et que

sera la perfection, issue de cette abstraction ? Une idée ? Oui, une idée, et non un frère, chair de ma chair et os de mes os, à coup sûr pas un Sauveur, encore moins un modèle, consommateur de la foi. Sur cette voie nous courons droit au docétisme, et il me semble entendre chez les nobles esprits qui ont enfanté ce Christ abstrait comme un écho des passions spéculatives dépouillées du contrepoids des faits. Ni Hegel, ni Strauss, son disciple, n'eussent renié ce langage, bien qu'ils l'aient employé à rendre d'autres sons, plus nets après tout, et moins contradictoires.

Nous concluons : sous aucune de ses formes, le dogme auquel le protévangile a fourni des représentations n'explique la sainteté du Christ. Bien qu'inspiré par des sentiments et des tendances spéciales et contestables, il a pu, à son heure, marquer d'une façon plastique la supériorité, l'incomparable grandeur de Jésus ; mais il ne résout pas le problème discuté.

Dès lors, à quelles conclusions s'arrêter ? Ou plutôt : quelles conditions peut-on supposer à cette perfection morale, de façon à sauvegarder d'un côté la réelle et complète humanité du Christ, pour trouver et posséder de l'autre dans cette sainteté conquise le chemin de délivrance que salue la foi chrétienne ? Car s'il est contradictoire, nous l'avons expressément marqué en commençant ce chapitre, de chercher les causes de la sainteté, parce qu'elles plongent leurs racines dernières dans la liberté morale, insaisissable, par nature, à la science, il est légitime par contre de se rendre compte des conditions dans lesquelles elle a pu s'épanouir.

Ces conditions, les pages qui précèdent permettent de les soupçonner : Jésus de Nazareth nous apparaît comme ayant réalisé le plus haut idéal humain, savoir l'intégrité de la conscience ou l'obéissance parfaite à la loi de l'être moral, *dans les conditions ordinaires et régulières de la race*, à l'heure voulue de Dieu. Fils de la race, rattaché à la race par *les liens ordinaires de l'hérédité et de ses lois*, figure précise, caractère individuel à la plus haute puissance, il a *surmonté l'hérédité*. Telle est notre solution. Essayons en peu de mots d'en établir la possibilité, tout d'abord en face de l'hérédité du mal, qui nous

apparaît comme un phénomène universel. Comment briser ce cercle et supputer une exception ?

Le pélagianisme, sous quelle forme que ce soit, ne fournira aucune réponse satisfaisante. Il est à la fois mortel pour la vie morale, rabaisse l'idéal du bien, voile la gravité du mal ; il reste donc superficiel à titre d'explication. L'exemple, si positive que soit son influence, ne saurait rendre compte de l'universalité du péché, ni surtout de son intensité et de son retentissement considérable au sein de la race.

Antérieurement à Pélage, on ne s'appuiera pas davantage sur l'autorité du père de l'orthodoxie. Athanase dans un ou deux textes semble admettre, en effet, la possibilité de la perfection morale chez quelques individualités supérieures [1]. Mais outre que l'idée n'est émise qu'en passant, elle a pour but chez l'évêque d'Alexandrie de rabaisser la notion de la divinité dite morale, qu'il repousse résolument. Athanase, lui, soutient que la filialité divine doit nécessairement reposer sur l'unité substantielle, et non seulement sur la communion morale, en quoi il a certes raison, à condition que l'on prenne au sérieux cette identité substantielle. Et à ce compte, on pourrait accorder le titre de *fils de Dieu* (Athanase semble avoir oublié de lire les écrits pauliniens et johanniques, sans parler des évangiles) à d'autres êtres, tels que les prophètes, les apôtres et les martyrs. Et pourquoi pas ? Athanase en cette occasion n'est-il pas un peu Pélage avant Pélage ?

Si, néanmoins, il fallait choisir, nous préférerions la direction de l'évêque d'Hippone, le père de la doctrine du péché originel. Malgré les erreurs et les graves exagérations que manifestent ses considérations sur le ἐφ' ᾧ πάντες ἡμαρτον [2], elles ont eu ce mérite immense d'insister sur le mal comme sur une inclination universelle de la race, qui se transmet par l'hérédité, quelles que soient d'ailleurs les hypothèses que l'on soutienne sur l'origine du mal.

Cela dit, essayons de nous rendre compte du phénomène de l'hérédité. Autant que nous sommes en mesure d'en parler

[1] *Contra Arianos*. Oratio IV.

[2] Rom. V, 13.

dans notre incompétence, l'hérédité se manifeste à la fois comme physique et morale ; elle s'exerce aussi bien dans le sens d'une progression que d'un déclin. Elle transmet des aptitudes et des prédispositions, des affections pathologiques, des tempéraments, des talents, des inclinations. On la voit passer des ascendants aux descendants sous des formes très diverses et dans des combinaisons infinies et jusqu'ici, je crois, pour la plupart indéterminables. Tel type reproduit en l'exagérant ou le diminuant tel trait spécifique de tel ancêtre. Jésus de Nazareth a participé, en tant que membre d'une race déterminée, à ces conditions de la vie. Nous ne songeons point à établir, et pour cause, la nature de ce rapport avec la lignée ancestrale. L'histoire n'est ici que ténèbres; nous n'avons que des noms qui ne nous présentent aucune image précise. Mais il est permis d'affirmer à priori, que Jésus a dû porter à l'extérieur les signes anatomiques de sa race, à l'intérieur des aptitudes, des inclinations, tout un héritage spirituel, dont on retrouverait les analogies et les antécédents chez les ascendants, à supposer qu'on les pût connaître exactement.

D'autre part, qu'il s'agisse de l'inclination au mal ou de telle autre, il est permis, au point de vue d'un christianisme qui prend au sérieux l'affirmation de la liberté morale, de poser une grave question. L'hérédité est-elle absolument fatale ? faut-il se résoudre dans ce domaine à un déterminisme rigoureux, ce qui me paraîtrait avoir d'assez graves conséquences qu'on paraît à peine soupçonner ? Ou bien cette loi, tirée de l'observation, en vertu de l'induction, laisserait-elle place, comme d'autres lois naturelles à une certaine contingence ? Me trompé-je en disant que la réflexion et les faits parlent en faveur de la contingence, d'un plus ou d'un moins en fait d'hérédité sous l'influence de divers facteurs ? Je voudrais qu'on m'entende bien ; en disant ces choses, je ne prétends nullement nier le caractère universel du mal, qui m'apparaît comme une de nos inductions les plus sûres ; j'essaie seulement d'attirer l'attention sur des faits trop méconnus.

Tout d'abord, dans le domaine physique, si intimément lié à notre état moral, par action et par réaction, si l'hérédité se

produisait partout en vertu d'une loi rigide et fatale, on verrait partout et toujours s'éteindre les races ou les individus contaminés. Les unions entre cousins germains produisent volontiers des sujets infirmes ; mais le phénomène n'est pas absolu ; on statue des exceptions, rares peut-être, mais réelles et qui font sans cesse l'espoir des époux auxquels s'impose cette redoutable perspective. Indépendamment des modifications que peut introduire chez les descendants l'apport d'un sang nouveau, d'un côté ou de l'autre, l'hérédité a ses fantaisies apparentes; elle s'éteint, se relève, omet une série pour en saisir une autre ; à côté des dangers qu'elle crée, elle ouvre aussi dans son cercle de fer des possibilités de rupture. L'alcoolisme dit-on est héréditaire ; « mais, grâce à Dieu, ajoute le Dr Châtelain[1], l'hérédité n'est point fatale, mais elle est toujours possible. » Donc elle ouvre une porte aux espoirs de vaincre.

On fera, dans d'autres domaines, dans le domaine, par exemple, des talents, des observations identiques. Si des possibilités de victoire sont ouvertes, elles seules permettent de croire à des progrès au sein de la race. A prendre, au contraire, la théorie augustinienne dans sa rigueur, le progrès reste inconcevable ; elle appelle bien plutôt une déchéance continue et il ne serait pas nécessaire de presser beaucoup les théories de l'orthodoxie actuelle, un augustinisme édulcoré, pour leur faire avouer que le péché est absolument fatal, que cette hérédité-là du moins ne saurait souffrir aucune exception, d'où l'on conclura assez logiquement, mais contrairement à toutes les intentions et à tous les efforts de l'orthodoxie, que ce qui est fatal n'étant pas libre, le péché est un mal nécessaire dès la chute, que dès lors nous ne saurions à aucun degré en être responsables, et si, comme il convient, on distingue entre le « péché originel, » malheur plus que faute, et « le péché acte, » la gravité de ce dernier même en est singulièrement diminuée.

Prenons quelques exemples: L'hérédité morale, considérée d'une façon générale, est-elle la même dans tous les temps, pour tous les lieux et chez la totalité humaine? En termes plus

[1] Bibliothèque universelle, Dr Châtelain, *Les asiles de buveurs* (août 1896).

précis : un enfant né d'homme porte-t-il toujours à la même puissance, indépendamment des facteurs postérieurs de l'exemple et du milieu, la même tare native? Il me paraît, et je crois que la physiologie me donne raison, autant que l'histoire, que les nouveau-nés des Barotsis ou du Bénin entrent dans le monde avec des inclinations au mal différentes de celles des civilisés. Deux héritages singulièrement dissemblables! Tandis que les premiers héritent des ancêtres des dispositions à la sauvagerie et à tous les instincts féroces qu'elle nourrit, les autres, pris en gros, naissent avec tout un héritage de dispositions ou de prédispositions supérieures, de notions acquises. C'est la part de grâce ou de disgrâce qu'apportent le milieu et la tradition. On n'oubliera pas toutefois que ces hérédités différentes qui permettent de prime abord de dire le Grec ou le Romain supérieur au Scythe, et le fils d'Abraham supérieur à eux tous, ne diminuent en rien nos responsabilités, car il est plus demandé à ceux qui ont davantage reçu. Au point de vue de la justice parfaite, le civilisé qui trompe adroitement son prochain est assurément dix fois plus coupable que le sauvage assoiffé de sang et de carnage. Mais il reste, nous semble-t-il, que l'hérédité non seulement n'est pas rigoureusement fatale ou rigide, de tout point inéluctable comme le torrent qui creuse son lit au fond de la gorge, mais qu'elle est variable dans le sens du bien et dans le sens du mal.

A ces données, on peut ajouter un troisième et essentiel facteur: les aptitudes ou les penchants ne sont pas tout; l'exercice et les déterminations de la volonté modifient considérablement leur action. Cette volonté bien dirigée, disons plutôt fortifiée et maintenue et soutenue par l'esprit divin, peut des prodiges. Lorsqu'elle tend vers Dieu et cherche en Dieu le secours, elle s'appelle la foi et la foi renverse les murailles et transporte les montagnes. Voyez l'alcoolique héréditaire, qui, quels que soient les aiguillons de son affranchissement, a remporté la victoire sur son vice. Dans ce domaine, qui vaut pour tous, nous constatons à ce jour des victoires que l'on peut dire complètes. Elles rompent positivement le cercle de la fatalité héréditaire.

Dès lors, si l'hérédité physique et morale, si intense que soit son action, n'est pas absolument fatale, si elle est variable suivant les lieux, les temps, les individus, la direction de la volonté, la porte est forcément ouverte à la *possibilité* d'une complète victoire, à cette perfection morale que le croyant salue en Jésus-Christ. Il a pu se trouver dans la contexture de l'histoire humaine un être qui ait gardé sa conscience intègre, qui ait triomphé des hérédités contraires, sans que ce phénomène oblige à statuer je ne sais quelle substance supérieure, je ne sais quelle insertion miraculeuse au sein de la race.

On a dit, M. Petavel-Olliff entre beaucoup d'autres, que « Jésus n'est pas le simple produit de son temps et de l'humanité[1]. » Assurément ! Mais encore faut-il s'entendre sur l'élément que sous-entend cette thèse. Simple produit de l'histoire ? Si ces mots signifient qu'il a fallu une intervention miraculeuse, une correction à l'œuvre primitive, au moyen de forces et d'actes, par lesquels Dieu se corrige lui-même, d'après la teneur de cette étude, nous répondrons négativement, au nom même de notre foi au Dieu de Jésus-Christ. Cette opinion peut parfaitement convenir au supranaturalisme rationalisant, à toutes les conceptions dualistes du monde. Elles posent Dieu d'une part, le monde de l'autre, deux puissances qui tour à tour s'associent ou se combattent. Nous ne comprenons pas, et l'avons dit ailleurs, ce qu'on peut nommer une intervention divine, parce qu'elle suppose un temps ou des temps où l'action de Dieu n'existe pas, où les forces du monde agissent seules. Nous croyons à l'action permanente et continue du maître de l'histoire, qui, par l'histoire, conduit l'humanité à ses destinées. A tout prendre, où sont les simples produits de l'histoire, c'est-à-dire, si j'entends bien, les effets de causes, de forces, créées par Dieu, mais indépendantes du Dieu tout-puissant ? Moïse ou Socrate, la révolution française ou la bataille de Poitiers, sont-ce là de simples produits de l'histoire, ou ces hommes et ces faits font-ils partie du plan de Dieu ? Que les hommes mêlent à cette direction divine leurs souillures, leur boue et

[1] *Thèses synthétiques*, XII.

leur rébellion, on n'aura aucune peine à en convenir. Mais, sauf aux yeux d'un déterminisme absolu, il n'y a nulle part un simple produit de l'histoire. Dieu fait lever son soleil sur les bons et sur les méchants ; il tient le cœur des rois et des peuples, qui lui peuvent résister, mais non briser et anéantir son plan éternel. Au travers de toute l'histoire Dieu est ouvrier avec l'humanité. Il constitue la force immanente à l'évolution universelle, la dirigeant, la conduisant, et selon le précepte apostolique, faisant concourir toutes choses à la réalisation de ce plan.

Largement prise d'ailleurs, l'apparition de Jésus-Christ, élu de Dieu, éternellement voulu, est appelée par toute l'histoire qui tend, par tous ses efforts, à la production de l'homme-Dieu. Les soupirs, les larmes, les douleurs de la gentilité l'appellent ; les voyants d'Israël et les prières des humbles le désirent et l'entrevoient ; Abraham salue son jour et en tressaille de joie, et lorsque les temps ont été accomplis, Dieu a envoyé son fils, né d'une femme pour réaliser l'incomparable victoire. Telle fut la réponse de Dieu aux hommes.

Tout a concouru à le préparer et à le produire, à l'heure voulue, comme le fruit mûr de l'histoire. Sa dotation, ou si l'on veut, son individualité précise est tout ensemble le *produit de l'histoire* au sens qu'on vient d'exposer, le produit de ses propres *décisions morales*, et de la grâce de Dieu. Jésus de Nazareth est, à ce point de vue, le résultat du concours mystérieux de la liberté humaine et de la détermination divine. Tels sont les facteurs qui, s'ils n'expliquent pas l'inexplicable, c'est-à-dire, la perfection morale ou humaine, par l'enchaînement rigoureux des causes et des effets, permettent pourtant de jeter un coup d'œil dans les conditions probables où s'est épanouie la sainteté du Fils de l'Homme. Sans entrer dans des détails qui excèderaient l'objet de la présente étude, examinons rapidement la portée de ces trois facteurs.

Produit de l'histoire, disons-nous. C'est ici que nous ferions intervenir une analyse complète des aptitudes du Maître, ou plus exactement de ce qu'il doit à son milieu[1]. Héritier d'une

[1] Nous recommandons à cet égard le second volume de M. Stapfer : *Jésus*

race, qui au travers de luttes séculaires, était arrivée, tout spécialement par l'intermédiaire du prophétisme, à trouver le Dieu vivant, membre d'une famille, où, malgré les malheurs des temps, s'étaient conservées vivantes les traditions et les coutumes d'une véritable piété, il semble entrer dans le monde avec des aptitudes religieuses toutes spéciales. Sa nature est orientée du côté de la religion, comme d'autres se révèlent artistes ou poètes, ou penseurs. Dans les formes appropriées à son âge, cette préoccupation s'empare de son âme jusqu'à l'absorber entièrement. L'enfant Jésus, don suprême de Dieu à l'humanité, dit encore très bien M. Petavel-Olliff[1], reçut lui-même comme prérogative, une nature « toute inclinée au bien et instinctivement hostile au mal. »

C'est sur cette base que se sont épanouies ses *déterminations morales*. On sait trop, hélas! qu'il ne suffit point à l'homme de posséder des aptitudes; il les faut faire valoir, comme les talents de la parabole, et cette mise en œuvre est avant tout conditionnée par les déterminations de la volonté. Elles sont comme le premier et principal appel à la volonté, dans le fond intime des choses, le secret de la liberté. Néanmoins, nous saisissons chez Jésus quelques moments qui jettent des rayons de lumière sur le déploiement de ses aptitudes et virtualités primitives. Un foyer lumineux, qu'a conservé en substance l'histoire évangélique, nous les fait entrevoir, je parle de cette conscience, née de bonne heure dans son âme, de sa communion avec Dieu. Ce trait, malgré toutes les inconnues qui planent sur cette vie intérieure, explique, dès l'abord, l'harmonie, la sérénité de son âme. Schleiermacher en son langage a bien marqué ce trait spécifique en disant[2] que « le Christ est semblable à tous les hommes par l'identité de sa nature avec la leur, mais distinct de tous les hommes par la puissance permanente de sa communion avec Dieu. » Cette communion représente la vie divine en lui, ou si l'on veut l'inspira-

Christ pendant son ministère, paru depuis la composition de notre étude. Voyez également la *Vie de Jésus*, de Th. Keim, 3 vol.

[1] *Thèses synthétiques*.

[2] *Glaubenslehre*, § 94.

tion ininterrompue qui fait l'obéissance, écarte et surmonte les tentations et produit la vie normale.

Ce trait distinctif de son caractère, cette flamme de son génie, la tradition évangélique la laisse apercevoir; elle en donne même quelques moments précis. J'en citerai trois principaux :

A l'âge de douze ans, cette préoccupation, ce sentiment de la communion divine éclate pour la première fois au dehors, non comme un axiome théologique ou un témoignage raisonné, mais dans la parole d'un enfant naïf. Les affaires de son Père céleste[1] dont il a saisi les premiers éléments dans la nature, dans la piété paternelle, à la synagogue et dans la loi et les prophètes, lui semblent une préoccupation si *naturelle*, qui va tellement sans dire, que l'inquiétude ressentie par ses parents au sujet de son absence, le frappe comme est frappé un enfant de la disharmonie entre ses imprudences enfantines et la vigilance de ceux qui l'aiment. Cette scène est comme la prophétie révélatrice des dons spécifiques de l'homme futur, un rayon jeté dans les profondeurs et les qualités natives de cette âme.

Sur cette base, Jésus de Nazareth se développe : sous cette inspiration et par elle se forme graduellement sa conscience messianique[2]. Nous n'entrons ici dans aucune analyse ; mais nous notons seulement que, dans le cadre donné, cette conscience messianique s'identifie avec le sentiment de sa divine filialité. C'est encore cette communion morale et tout ce qu'elle suppose d'obéissance, de renoncement, de souffrance et de foi, qui décide non seulement de la bonne nouvelle du royaume, telle que l'a présentée le Nazaréen, mais du plan, du programme même et de la notion de ce Royaume à laquelle aboutira le Maître.

Enfin, mais non sur le chemin facile du succès et des sentiers espérés, mais au travers de luttes incessantes et purificatrices, cette communion aboutit aux consécrations suprêmes qui se résument dans le *Non pas moi, mais toi !* du jardin des Oliviers.

[1] Luc II, 49.

[2] Voir les beaux développements de Hase *Leben Jesu*.

L'évangile de Jean qui donne la synthèse de la figure du Maître, rend bien cette impression et marque les hauteurs de cette certitude morale, de cette harmonie parfaite. Elle s'épanouit et se concentre dans le *Moi et le Père sommes un* et dans la prière sacerdotale où le Maître demande cette communion divine qu'il a conquise, la filialité divine, pour ceux qui avec une pleine confiance et par son moyen essaient de la saisir dans le chemin qu'il a ouvert du côté du ciel.

Nous arrivons ainsi au troisième et dernier facteur de la perfection morale : la *grâce de Dieu !* un principe, un fait plutôt qui remplit et tout l'évangile et tout le gouvernement divin. Si Jésus de Nazareth est le produit de l'histoire, toute l'histoire est l'œuvre de la divine miséricorde, toute l'histoire aboutit à la production du Saint, du Juste, tout y est disposé pour ce but, tout y tend, tout y mène. L'idée directrice et l'aboutissement en sont la production de l'homme vrai par la rupture du cercle fatal, « où périt l'homme naturel » travaillé entre la chair et l'esprit[1], « divisé et armé contre lui-même et d'où la seule grâce créatrice de Dieu peut faire sortir l'homme spirituel ou l'homme nouveau[2]. »

L'homme nouveau ! On pourrait retrancher l'adjectif. Car Jésus-Christ en sa perfection morale, c'est l'achèvement de l'homme. Et cet achèvement, au moment de l'évolution voulu de Dieu, est une grâce, un don de Dieu, le don libérateur et suprême. Désormais un principe nouveau est sinon achevé, du moins réalisé dans le monde et portera ses fruits : la sainteté conquise nous est présentée sous forme individuelle et concrète, et les hommes peuvent voir, sentir, comprendre que l'idéal suprême, ce qui doit être, ce que Dieu veut qui soit, dominant toutes les aspirations, toutes les activités, c'est le bien moral en ses rayonnements divers, la filialité divine réalisée ; l'homme et Dieu réunis, Dieu dans l'homme, l'homme en Dieu, uni à Dieu par un rapport non de dépendance subie, mais de dépendance acceptée et cherchée. C'est dire qu'en Jésus s'épanouit et s'incarne non pas une religion mais *la* reli-

[1] 1 Rom. VII, 15.

[2] Sabatier. *L'apôtre Paul*, 3e éd., Paris, Fischbacher. p. 387.

gion. Si l'ancienne apologétique concluait de la divinité ontologique à la divinité morale ou à la sainteté de Christ, nos méthodes et nos conclusions nous imposent le renversement des termes. Pour parler la langue technique de l'école, nous concluons de la sainteté du Christ à sa filialité divine ou plutôt nous égalons les deux termes de l'équation.

En essayant, comme nous venons de le faire, de montrer la possibilité de la perfection morale, manifestée au travers de l'histoire et par les lois permanentes de l'histoire, nous avons achevé ce que nous avions à dire sur les conditions de la sainteté de Jésus de Nazareth, telle que nous la présente la foi en sa personne, en tant qu'elle est le chemin qui conduit à Dieu.

Il nous reste toutefois à répondre à une dernière objection fréquemment présentée, à des points de vue d'ailleurs très divers.

Si la grandeur morale du Christ peut être conçue, dit-on, sans recourir à ce que nous nommerions volontiers à la suite de M. Gretillat « une intervention excessive et gratuite de la puissance surnaturelle, » telle que la révèle, par exemple, la christologie spéculative ou la christologie physiologique du protévangile, comment se fait-il que le Nazaréen soit, à notre connaissance, le seul homme qui ait atteint jusqu'ici ce degré supérieur, en surmontant l'hérédité morale ? Le phénomène est étrange.

L'objection est assurément spécieuse. Elle a pour elle toutes les apparences. Nous répondrons tout d'abord à la question par une question. Peut-on nous dire comment naissent et se forment les génies, en prenant ce mot dans son sens le plus précis ? Nous entendons sous ce nom les puissances créatrices qui, conditionnées comme nous tous par l'époque, l'hérédité et le milieu, conquièrent quelque élément nouveau au patrimoine humain. Pourquoi Phidias est-il Phidias, Homère Homère, Richelieu ou M. de Bismark les hommes qu'ils furent ? Un de nos compatriotes que la mort vient de ravir a publié récemment un savant livre sur *La Genèse des grands hommes* [1]. On

[1] M. Odin. Paris, Fischbacher.

peut creuser plus profond que cette intéressante statistique. L'histoire, la juste gloire de ce siècle, a analysé dans ce domaine jusqu'à l'épuisement, les circonstances ambiantes, les facteurs du dehors. On a appliqué ces méthodes à différentes reprises, avec un art merveilleux, dont le souvenir restera classique, au prince de l'ordre moral. L'étincelle, des étincelles ont jailli du roc sous le marteau des travailleurs. Quelques-uns parmi les plus grands historiens du siècle, un Taine, par exemple, qui parut en revenir vers la fin de sa vie, est allé jusqu'à prétendre que cette analyse pouvait être aussi mathématique que celles de nos laboratoires. Belle et naïve illusion, mais illusion certaine, mirage trompeur ; car précisément chez les individualités les plus fortes, comme chez toutes les autres d'ailleurs, il reste un dernier fond inaccessible. L'équation des causes et des effets n'est jamais juste qu'à une fraction près. Ce ne sont pas les inconnues de l'hérédité ou telles autres qui nous empêchent de la calculer rigoureusement, mais avant tout la liberté morale, le dernier fond impénétrable des volitions et de l'individualité. On pourra nommer ce substratum la dotation spéciale, l'x des génies, qui concourt à produire la pensée profonde ou l'incomparable poésie, ou l'action puissante, ou la bonté adorable. Jésus a eu cette dotation spéciale, que notre ignorance et plus encore notre foi en l'immanence divine appellent un don de Dieu. Ceci n'est point une explication, mais une affirmation en vertu de laquelle nous disons, par exemple, que lorsque Dieu confie à une créature une mission particulière, extraordinaire, il la revêt aussi des dons nécessaires qu'exige l'œuvre à laquelle elle est appelée [1].

On ne contestera peut-être pas ces considérations d'une façon

[1] Dans ses études fort pénétrantes sur la dogmatique de M. Bovon (*Revue de théologie et de philosophie*, N°s 5 et 6, année 1896), notre cher élève et collègue, M. le professeur Emery, nous fait l'honneur d'un parallèle entre notre conception christologique et celle de M. Bovon. Il trouve avec raison beaucoup d'analogies entre les deux points de vue (*Revue de théologie et de philosophie*, 1896, p. 560 et 561), mais nous fait remarquer que nous avons trop laissé dans l'ombre, sans l'avoir négligé absolument, le facteur divin, l'action divine, ce que nous venons de nommer la dotation spéciale du Christ. L'observation nous paraît en somme fondée et nous remercions M. Emery de l'avoir présentée.

absolue ; mais on ajoutera que si les génies véritables sont rares, car on ne saurait donner ce nom à tous les rubans de la Légion d'honneur, ils sont néanmoins *plusieurs* dans les divers ordres de nos efforts, et Jésus est seul, est unique en son genre ; on observera que dans les divers domaines de l'activité humaine, on peut concevoir raisonnablement des successeurs à Moïse, à Sophocle, à Kant, à Aristide, à César et à Napoléon, et des successeurs qui les dépasseront, s'il est permis de faire cette pesée des âmes. Jésus, lui, n'a pas d'émule : il reste unique.

A l'argument du nombre, on répondra par une observation bien simple. Il y a, me paraît-il, comme une hiérarchie dans la puissance créatrice du génie. Le nombre des sommets contemplés ou atteints dans les différentes sphères est apparemment proportionnel aux difficultés à vaincre pour atteindre l'idéal. Voilà, peut-être, génie à part, une des raisons pour lesquelles on rencontre dans l'histoire plus de grands capitaines et de grands politiques que de grands poètes, de grands musiciens, de grands peintres ou de grands sculpteurs. Or, de tous ces ordres de grandeurs, ai-je besoin de le noter, celui de

Peut-être les développements qu'on vient de lire répondent-ils en partie à cette juste critique.

Nous nous permettrons toutefois de remarquer que c'est avec intention que nous n'avons pas relevé largement ce côté de la question. M. Bovon devait naturellement y insister davantage parce que toute sa christologie et peut-être toute sa conception dogmatique sont fortement entachées de dualisme. Nous ne croyons pas à la nécessité de ce dualisme, parce que nous insistons davantage sur l'immanence divine.

Invoquer d'ailleurs la causalité divine, ne constitue pas une explication proprement dite : cette causalité est partout et en tout. L'histoire consiste précisément à en montrer le déploiement dans le cours de l'évolution universelle. Là même où nous la sentons le plus vivement, il suffit de l'affirmer. On ne saurait affirmer davantage. Enfin cette causalité, ou si l'on préfère, cette dotation, même spéciale, n'est pas propre à Jésus de Nazareth. Elle entre dans l'héritage de toute individualité et se laisse voir d'autant mieux que les talents confiés sont plus rares et plus exceptionnels. Voilà pourquoi nous croyons pouvoir placer le Christ dans la catégorie des génies. Il fut au plus haut degré le génie de la religion ; mais dans les génies de tous les ordres « la dotation » apparaît et frappe d'autant plus qu'ils nous paraissent plus grands.

sainteté, de perfection de la volonté est infiniment plus élevé et plus ardu que ceux des pensées, des images, des couleurs ou des sons.

Le phénomène s'explique par deux raisons : dans la musique ou la philosophie, ou tel exemple qu'il plaira, nous ne possédons pas, peu importe la raison du fait, d'idéal absolu. La mesure type nous manque et l'on ne peut pas affirmer que tel génie supérieur ne sera jamais dépassé. Dans la sphère morale, il en est tout autrement. Ici l'idéal existe, bien qu'il puisse et doive varier dans ses formes. Il nous est donné par l'impératif catégorique, par le sentiment de l'obligation. Il sera réalisé chaque fois qu'un être, dans des conditions données, aura parfaitement conformé sa vie à l'obligation telle qu'elle se présente à lui. Nous la concevons, dans la variété de ses apparitions possibles, comme la parfaite harmonie de l'homme avec Dieu, tel qu'il est perçu, avec Dieu, source et loi de l'être.

Ensuite, la perfection morale a cette grandeur spécifique qu'elle embrasse et conditionne toutes les autres qui, vues de cette cime, ne sont que des sommets secondaires. C'est la grandeur *humaine* par excellence, sans laquelle toutes les autres ne sont que relatives et au sens absolu imparfaites, malgré tout leur rayonnement de gloire.

Enfin la perfection morale est une obligation universelle. Tandis que dans une mesure très large, nous pouvons nous passer de tous les autres ordres de grandeur, celle-là est imposée à tous les êtres moraux. Nous ne sommes pas et nous devons être. Elle n'est pas offerte à nos goûts, à nos fantaisies, à notre choix ; elle s'impose comme une loi, ce qui, précisément, a fait de Jésus-Christ « la conscience de la conscience, » autrement dit la réalisation parfaite de la loi morale, péremptoire et contraignante. Cette loi est humaine encore en ce qu'elle atteint l'homme jusque dans le désordre même de sa constitution morale ; c'est le talent enfoui qu'il faut débarrasser des décombres qui le cachent, le mal profond qu'il faut guérir, l'impossible qu'il faut réaliser.

Un poète, Paul Delair, a bien exprimé cette immutabilité du

principe moral, tout variable qu'il soit dans ses formes, dans cette sommation adressée par la *Conscience* à l'homme :

Je suis. — Ce que je veux est voulu dans l'abîme;
Et fusses-tu le roi des soleils aux crins d'or,
Ce que je te défends sur cette terre infime
Je te le défendrais dans Sirius encor !

Je ne parle qu'en toi. Pourtant je te dépasse.
Tu meurs ; je te survis, immuable en ma loi :
Pour m'expliquer tu vas peuplant de dieux l'espace,
Où rien n'est cependant de comparable à moi.

Chercher dans la nature à me voir est peu sage;
Regarde mon visage, incorruptible, altier !
Ce n'est là le reflet d'aucun autre visage ;
Tous les miroirs détruits, il reste encore entier[1].

Est-il d'ailleurs vrai de dire que Jésus n'eut pas d'émule ? Je ne songe point, bien qu'on puisse y songer, à ces initiateurs religieux qui, dans le passé, ont obéi à la même inspiration. Le fils du charpentier les a tous dépassés. Mais dans l'épanouissement de son œuvre et de son influence ne constatera-t-on pas un progrès de l'humanité vers le bien, une appropriation de sa stature ? Le nier, c'est nier la possibilité même du progrès moral. Je ne saurais dire s'il y a eu d'autres saints, puisque la sainteté ne se montre pas ; mais je ne saurais non plus nier cette possibilité ; car il faut croire dans tous les sens à la vérité de la sanctification ; il faut croire que la perfection est possible et se souvenir que le Christ a dit : *Soyez parfaits !* Qu'elle se réalise une fois, deux fois, dix fois ici-bas, nous l'ignorons, nous ne le constatons pas. Mais le but est là ; l'effort est proposé et il ne nous importe pas après tout de compter les vies parfaitement sanctifiées ; mais il importe de maintenir la possibilité en principe, contre le déterminisme de l'orthodoxie, d'atteindre par l'œuvre du Christ, l'initiateur, le bien parfait. En cela, Wesley et ses disciples, malgré ce qu'on peut reprendre à leur

[1] Vers cités par Sully Prudhomme. (*Revue de Paris*, 15 mai 1895.)

conception, ont sérieusement et évangéliquement corrigé la dogmatique traditionnelle.

Dans ces conditions, je m'étonne qu'on s'étonne qu'un seul membre de la race ait jusqu'ici, selon l'opinion commune, escaladé la cime, que du moins ce soit le premier et le seul qui, par son œuvre, ait conservé son souvenir à l'histoire. En présence de ce triomphe initial, de cette grâce de Dieu, qui enfin est parvenu à habiter au milieu des hommes, plein de grâce et de vérité, ma foi tressaille; elle s'étonne que l'homme Dieu soit; elle adore et chante avec un des premiers philosophes de l'histoire : « O profondeur de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieu !... Tout vient de lui; tout est par lui, tout est pour lui. Gloire à lui dans l'éternité. »

Cette perfection morale, réalisée par Jésus de Nazareth, a donc pratiquement introduit dans l'histoire le principe de sainteté et en a fortifié et développé l'aspiration. Le Christ a fait plus; il a ouvert la brèche de la muraille, au travers de laquelle d'autres après lui sont appelés à passer, grâce à ce courant initial, on pourrait dire télépathique, que le « Nouveau Testament appelle plus spécialement l'Esprit ou le Saint-Esprit [1]. » Personne après lui ne fera en ce domaine œuvre d'initiateur; elle est accomplie. Il nous reste à appliquer les conséquences, à épanouir les trésors de la conquête. Si cette œuvre signifie quelque chose, nous sommes appelés à nous y associer, Paul dirait à participer aux souffrances du Christ, afin de conquérir la sainteté, l'harmonie, la paix de l'être par l'obéissance.... Je n'ai pas atteint la perfection, dirait l'apôtre que nous venons de citer; c'est une expérience souvent répétée; mais il est permis de croire à la possibilité de cette perfection. La foi nous impose cette certitude qui s'identifie avec la foi au progrès moral, car il faut que la lumière soit, que l'homme s'achève, qu'il devienne parfaite image du Père céleste. L'œuvre accomplie par le Fils de l'Homme est un garant de celle qui doit venir grâce à la puissance continuée de celui qui l'a le premier réalisée et rendue possible.

[1] *Thèses synthétiques.*

L'Eglise a pu voiler ces expériences et les amoindrir, poser en fait central la nécessité et la permanence du mal et de l'hérédité du mal qui ne doit pas être, réservant à l'économie future le bien parfait. Le torrent réclame des siècles pour creuser la vallée, le diamant de multiples efforts pour se dépouiller de sa gangue; la sainteté aussi a besoin de siècles pour pénétrer l'humanité qui monte à la victoire.

Parce que je crois en Dieu, je crois que le bien sera et que Dieu sera tout en tous. Jésus-Christ est le premier né d'entre plusieurs frères et les prémices de l'ascension espérée. Dieu ne serait pas Dieu, l'amour serait un mensonge et la sainteté un rêve insensé, si la certitude chrétienne allait douter du triomphe de la perfection morale dans le monde.

L'heure venue, au sein de l'humanité, le bien triomphera et sur la terre semée de larmes et baignée de souffrances sanctifiantes, le Créateur, comme aux jours de la naissance de l'univers pourra s'écrier : Et voici « tout est très bon ! » Une seule chose est en notre pouvoir, pour nous qui voulons, avec l'aide de Dieu, travailler pendant que luit la lumière, c'est de nous unir au vœu de l'Imitation : *Fac me unum tecum, Deus, æterna veritas*[1] ! Et alors, la prière exaucée, la sainteté remplira le monde; l'homme sera, parce que Dieu sera vraiment en lui.

[1] Pécaut. Ouv. cit., p. IV.

LA NOTION DU MIRACLE

Réponse à M. Bois[1].

La critique de notre brochure sur la *Notion du miracle considéré au point de vue de la théorie de la connaissance*, dans la *Revue théologique* de Montauban, critique due à la plume autorisée de M. Bois, nous a profondément peiné. Nous ne sommes pas ému des critiques formulées, mais des procédés de critique. Ou bien notre brochure ne valait pas la peine qu'on en parlât, elle était bien un *Telum imbelle sine ictu :* dans ce cas il nous semble que M. Bois eût mieux fait de conserver sa dignité en n'écrivant pas cinq longues pages pour nous réfuter, et en ne sacrifiant pas au mesquin plaisir d'écraser une mouche avec un pavé. Ou bien notre brochure valait pourtant la peine d'être prise au sérieux, et dans ce cas M. Bois se fût fait honneur à lui-même en apportant plus de conscience à sa critique. Ce qui nous a fait hésiter à prendre la plume, c'est d'une part l'instinctif éloignement que nous éprouvons pour des discussions qui ne sont point engagées sur un ton scientifique; et d'autre part le fait que nous nous trouvons en présence d'un homme occupant dans le monde théologique français une position si éminente. Nous devons à M. Bois, pour ses travaux et à cause de son âge, considération et respect — et malgré la manière dont il a parlé de nous, nous désirerions de notre côté rester vis-à-vis de lui parfaitement révérencieux et correct. Si malgré les efforts que nous ferons, nous ne réussissons pas toujours à paraître ce que sincèrement nous voulons être, la faute en sera à la critique que nous avons à écarter,

[1] Si nous n'avons pas écrit plus tôt cette réponse, c'est que, étant en voyage, nous n'avons pas eu connaissance avant le milieu de septembre de l'article de M. Bois.

non pas à nous — le lecteur en jugera, — et nous en exprimons dès l'abord nos plus sincères regrets à M. Bois. Nous espérons en tous cas arriver à ce que pas une de nos paroles ne puisse être interprêtée comme dépourvue d'urbanité ou entachée soit de mauvaise humeur, soit d'ironie.

Nous n'avons pas à entrer dans une discussion proprement dite. Notre point de vue a été exposé; il est inutile de nous répéter. L'unique objet de ces lignes sera de montrer pourquoi les critiques de M. Bois ne nous atteignent pas.

M. Bois s'étonne que nous ayons pris la peine de lui rappeler l'existence de Kant, à lui qui a été appelé par M. Ménégoz un *néo-kantien*. Mais n'a-t-il pas ajouté lui-même qu'il y a différentes parties dans les écrits d'un homme et qu'on peut s'attacher aux unes, tout en ignorant les autres? Si donc nous disons que M. Bois n'a pas tenu compte de Kant dans tel problème qu'il a abordé, ce n'est évidemment pas de la partie des œuvres de Kant qui peut lui valoir le nom de kantien, que nous entendons parler, mais d'une autre qu'il a méconnue. M. Bois malmène du reste assez Kant pour devoir admettre avec nous que ce nom de *kantien* ne lui revient que d'une façon très relative: « Sa théorie sur le déterminisme des phénomènes est aussi fausse que sa conception de la liberté nouménale est chimérique et insoutenable. La doctrine de la chose en soi est un tissu de contradictions et d'impossibilités qu'écarte irrémédiablement une théorie rigoureuse et profonde de la connaissance, puisque théorie de la connaissance il y a. Le noumène est le type de l'absurdité. » (p. 415) — Cette appréciation de toute une partie de l'œuvre de Kant a sa grande importance ici. Il est difficile d'exprimer plus fortement le peu de cas que l'on fait d'une doctrine que ne l'a fait ici M. Bois.

Pour nous, nous ne pouvons nous empêcher, quand nous nous trouvons en présence d'un penseur de la trempe de Kant et que nous nous heurtons dans ses écrits à une théorie qui nous paraît absurde, de nous dire : C'est un homme dont l'histoire a consacré la mémoire; ce n'est peut-être pas lui qui est absurde, mais moi qui n'ai pas su comprendre; — au moins, suspendons notre jugement. S'il est un esprit si puissant dans tel cas, il ne peut être tout simplement absurde dans tel autre ; même s'il s'est égaré, il n'en est pas moins toujours le grand Kant. Non seulement nous estimons que Kant ne doit jamais être traité qu'avec respect, mais aussi qu'il vivra au moins autant comme l'auteur de la *Critique*

de la raison pure que comme celui de la *Critique de la raison pratique*. Sa théorie de la connaissance (qu'il ne faut sans doute pas confondre avec sa métaphysique, comme le fait M. Bois) a une profonde valeur; mais on lui voue rarement le temps d'étude qu'elle mérite. Nous ne sommes pas seul de cet avis. Celui qu'on a appelé en Allemagne le « grand Zeller, » qui a vécu toutes les phases philosophiques de l'Europe au XIXe siècle, entre autres celle de l'Hégélianisme pour lequel il a longtemps lutté, a fini il y a un certain nombre d'années par dire : Ce que nous devons faire aujourd'hui, c'est de pousser plus avant l'œuvre inaugurée par Kant dans sa théorie sur la connaissance. Cet appel n'a pas toujours été entendu en France comme il l'a été ailleurs. Beaucoup ne savent même pas ce qu'il faut exactement entendre par ce mot de théorie de la connaissance[1]. Et une fois de plus nous exprimons nos regrets de devoir parler, mais nous ne pouvons taire un point si essentiel pour notre cause. M. Bois nous paraît être de de ceux-là. Non seulement il a probablement une idée peu claire de cette discipline (qu'on relise seulement la citation de tout à l'heure, entre autres ces mots : « puisque théorie de la connaissance il y a ») ; mais il semble ignorer même son existence, car il l'identifie sans cesse avec la logique. La chose, on l'avouera, est grave, et il en résulte que nous n'avions pas tant tort de ne pas nous laisser arrêter, quand il s'agissait de théorie de la connaissance, par l'épithète de *kantien* que réclame M. Bois.

Si maintenant nous en venons à nous-même, comme nous nous appuyons dans notre argumentation sur la théorie de la connaissance de Kant, il est bien évident que M. Bois, ignorant cette théorie, ne pouvait pas nous entendre. Nous ne nous étonnons nullement de son jugement. Nous comprenons — mais on ne demandera pas que nous puissions accepter cela – comment il a pu arriver à réduire notre argumentation au misérable dilemme suivant : « Ou bien vous envisagerez les phénomènes miraculeux

[1] On a à peine le mot. Généralement c'est le terme de *logique* qui sert à désigner la théorie de la connaissance. Ecrivant en français, nous avons usé nous-même de cette expression équivoque, et cela, paraît-il, bien malheureusement ; car M. Bois y a vu une intention dépréciative et nous le reproche. « Un peu de logique n'eût pas été de trop avant d'entrer en lice, » disions-nous. Nous sommes fâché que M. Bois ait pris le terme dans un autre sens que celui dans lequel nous l'entendions, nous. En reconnaissant du reste que la tournure de la phrase y prêtait peut-être, nous prenons occasion de rectifier ce malentendu.

comme conformes aux lois, et alors ils cesseront d'être des miracles, ils se confondront avec les phénomènes naturels, ou bien vous les envisagerez comme contraires aux lois et alors ils seront bien miracles, mais ils seront en même temps impossibles et absurdes; car l'idée d'un phénomène contraire aux lois est absurde et contradictoire. » (p. 417, 418 cf. aussi 419.) Nous répétons ici ce que nous avons dit au début. Si c'est là tout ce que M. Bois a trouvé dans notre brochure, pourquoi écrire plus de cinq longues pages pour réfuter un si pauvre raisonnement? pourquoi développer ce qui saute aux yeux de chacun, qu'il y a là sophisme de dénombrement incomplet? Et de là aussi, de cette parfaite méconnaissance du point de vue de notre travail (qui était pourtant si clairement indiqué déjà par le titre, la préface et l'introduction) toutes les autres méprises de M. Bois à notre sujet : de nous attribuer par exemple l'étrange idée de prouver que le miracle n'existait pas, — alors que nous avons expressément dit que nous n'en savions rien, mais seulement que nous ne pouvions pas concevoir un phénomène comme miracle (de même que par exemple un aveugle-né ne peut concevoir ce qu'est une couleur); ou bien de penser que nous avions voulu traiter du miracle dans ses rapports avec les lois naturelles, — alors que nous avons longuement expliqué au début de notre travail qu'il s'agissait du rapport de la notion du miracle avec la *notion* de loi naturelle. De là le fait que M. Bois n'a pas vu ce que nous lui voulions dans notre remarque de p. 10-11, — c'est probablement la raison pour laquelle il n'a pas jugé bon de nous réfuter. De là ses appels à Descartes, Leibnitz et Hume. De là le besoin qu'il ressent de réclamer l'intervention de l'idée de Dieu dans notre travail qui n'a trait qu'au miracle considéré au point de vue de la théorie de la connaissance. De là, en un mot, le reproche d'avoir écrit trente-cinq pages pour ne rien prouver.

On nous dira peut-être que si malentendus et méprises il y a, nous en sommes nous-même la cause. Nous avons manqué de clarté. — Cela est possible. Cependant on nous permettra de faire valoir :

1° Que, écrivant dans une revue scientifique, et mieux, *philosophique*, nous osions espérer connue la théorie de la connaissance de Kant; nous ne devions pas avoir besoin de l'exposer tout au long, nous pouvions nous contenter de la rappeler en peu de mots comme nous l'avons fait. Et si même tout lecteur ne la

connaissait pas, au moins avons-nous le droit de le demander de ceux qui jouent vis-à-vis de nous le rôle de critiques.

2° Nous avons reçu d'hommes occupant dans le monde théologique et philosophique une position éminente (et M. Bois serait probablement assez étonné si nous lui citions certain nom) des témoignages montrant qu'on peut non seulement comprendre, mais même approuver les thèses de notre brochure.

3° Enfin — et ce n'est pas ce que nous apprécions le moins — des étudiants en théologie auxquels nous avions présenté nos idées avant de les publier, n'ont pas été indifférents à notre manière de traiter le problème du miracle. Ce point de vue, nouveau pour eux, leur a fait — si nous en croyons leurs paroles — distinguer où était le point obscur de la question et pourquoi on la discutait si souvent sans réussir à s'entendre.

Il n'est donc pas *absolument* impossible de saisir le sens de notre travail.

A. Schinz.

FAITS DIVERS

Société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne. Programme de 1897.

Dans leur session de septembre, les directeurs ont eu à se prononcer sur huit mémoires, dont ils ont eu le regret de ne pouvoir couronner aucun.

Trois de ces mémoires, écrits en allemand, avaient pour but de donner un *examen critique*, demandé en 1894, *de l'accusation qui rend la réforme du seizième siècle responsable pour une grande part de la démoralisation qui l'a suivie*. L'un des auteurs n'a point du tout compris la question, et n'a opposé à l'accusation dont il s'agit que des affirmations sans preuves. L'ouvrage du second valait mieux, était riche de contenu, sérieux et impartial; mais l'ordonnance des matières est très défectueuse, le sujet traité mal défini, et tandis que l'auteur se livre à des digressions étrangères à la question, il passe à côté de choses importantes qu'il eût dû traiter. Ce n'est pas un plaidoyer remontant aux principes mêmes. Le troisième mémoire, quoique bien et agréablement écrit et présentant des vues intéressantes, est trop inexact dans ses analyses dogmatiques et manque trop de logique dans sa méthode, pour pouvoir faire voir clairement en quoi l'accusation dont il s'agit est fondée ou non.

Deux mémoires, écrits en allemand, avaient été consacrés à l'*exposition des manières différentes dont le catholicisme et le protestantisme conçoivent la nature et la destination de l'homme, et des conséquences de cette différence par rapport*

à l'influence que tous deux exercent actuellement, et par rapport à leur avenir prochain, sujet proposé en 1895. Ni l'un ni l'autre ne sont impartiaux à l'égard du catholicisme. L'un est bref et bien écrit, mais sans valeur scientifique. L'autre, très volumineux, est le fruit d'études étendues, mais diffus, et il ne répond pas à la seconde partie de la question posée.

La Société avait aussi demandé en 1895 *un exposé et une critique de l'eudémonisme, basés sur l'histoire.* Les auteurs de trois mémoires, deux en allemand et un en hollandais, s'étaient donné pour tâche de fournir cet exposé. Tout en louant chez l'un sa science des faits et sa bonne ordonnance des matériaux historiques, on lui reproche de ne s'être occupé que de l'eudémonisme éthique, quoiqu'il le distingue lui-même de l'eudémonisme psychologique, de s'être borné dans cette partie de son travail à établir que l'utilitarisme ne peut pas servir de base à une éthique scientifique, que son jugement sur le christianisme n'est pas justifié, et qu'il aboutit en fin de compte à la thèse qu'il voulait réfuter.

Le second mémoire, quoique les connaissances historiques de l'auteur soient respectables, expose mal la question. On reproche aussi à cet auteur la grande insuffisance de sa science biblique.

On a vu beaucoup de bon dans le mémoire hollandais ; mais l'auteur a mal saisi la question, identifiant purement et simplement l'eudémonisme et l'utilitarisme. En outre, au lieu de s'appuyer sur l'histoire pour éclairer son sujet, il en a fait son sujet essentiel, sans compter que son style laisse beaucoup à désirer.

L'auteur du premier de ces trois mémoires a été seul à bien comprendre que demander d'éclairer un sujet au moyen de l'histoire est tout autre chose que demander l'histoire du phénomène en question.

Les directeurs ont décidé d'ouvrir un concours sur les trois sujets suivants :

1° Pour mémoires à rendre avant le 15 décembre 1898 :

I. La Société demande *un exposé des principes de l'utilitarisme, avec la critique philosophique et morale de ce système.*

II. La Société demande une réponse à cette question : *Dans quels rapports les principes religieux et moraux du sermon sur la montagne se trouvent-ils avec les exigences de la vie pratique ?*

2° Pour mémoires à rendre avant le 15 décembre 1899 :

III. La Société demande *un traité sur le libre arbitre, visant spécialement les théories récentes sur les rapports entre les phénomènes psychiques et les phénomènes physiologiques.*

Le concours reste ouvert jusqu'au 15 décembre 1897 sur les sujets suivants : *l'histoire des Eglises wallonnes dans les Pays-Bas, et leur influence* ; — *les éléments nationaux et les éléments internationaux de la réforme du seizième siècle dans les Pays-Bas.* Il reste ouvert jusqu'au 15 décembre 1898 pour le sujet relatif au *mysticisme moderne*, proposé pour la seconde fois en 1896.

La Société offre aux auteurs des ouvrages couronnés un prix de *quatre cents* florins, qu'ils reçoivent en argent, à moins qu'ils ne préfèrent la médaille d'or valant deux cent cinquante florins, avec cent cinquante florins en espèces, ou la médaille d'argent avec trois cent quatre-vingt-cinq florins en espèces. Les ouvrages couronnés entrent dans la collection des œuvres de la Société, et sont publiés par elle. Les directeurs ne décernent d'accessits, avec ou sans publication dans les œuvres de la Société, qu'après s'être assurés de l'assentiment des auteurs.

Pour pouvoir être admis à concourir, les mémoires doivent être *lisiblement* écrits en caractères *romains*, et rédigés en hollandais, en latin, en français ou en allemand ; tout mémoire écrit en caractères *allemands* ou jugé *trop peu lisible* par les directeurs, est exclu du concours. On recommande aux auteurs toute la *concision* que comportent les exigences de la science, et la nature du sujet.

Les mémoires ne doivent pas être signés, mais marqués d'une devise. Cette devise doit être répétée en guise de suscription sur un billet cacheté, contenant le nom et l'adresse de l'auteur. Chaque mémoire, avec le billet qui l'accompagne,

doit être adressé franc de port à M. le pasteur *H.-P. Berlage*, docteur en théologie, directeur-secrétaire de la Société, à Amsterdam.

Pour publier de nouvelles éditions ou des traductions des ouvrages couronnés et publiés dans les œuvres de la Société, les auteurs doivent obtenir l'autorisation des directeurs.

Les auteurs sont en droit de publier eux-mêmes les ouvrages que la Société n'a pas fait imprimer. La Société reste néanmoins propriétaire des manuscrits, mais elle peut les céder aux auteurs sur leur demande.

REVUES

Theologische Studien und Kritiken

Troisième livraison.

Staerk : Les impies dans les Psaumes. — *Zitzlaff :* La vraie signification de la justice par la foi. — *Tschackert :* La relation de Juste Jonas, de l'an 1538, sur l'entrée de Luther au couvent en 1505. — *Le même :* Manuscrits inconnus d'Aurifaber sur l'histoire générale de la Réformation. — *Haussleiter :* Les thèses de la dispute de Mélanchton, le 16 novembre 1538. — *Burkhardt :* Les persécutions des Juifs dans l'électorat de Saxe à partir de 1536. — *Stange :* Le jugement de Ritschl sur les deux principes du protestantisme. — Bulletin.

Quatrième livraison.

Loofs : Mélanchton comme humaniste et comme réformateur. — *Kawerau :* Mélanchton à côté de Luther. — *Albrecht :* Etudes sur l'écrit de Luther : Aux magistrats de toutes les villes de terre allemande, comme quoi il est de leur devoir de dresser et d'entretenir des écoles chrétiennes, 1523. — *Berger :* Les leçons de Mélanchton sur l'histoire universelle. — *Knaake :* Le Dictionarium de Mélanchton. — *Albrecht :* Note manuscrite de Mélanchton, de l'an 1559. — *Caro :* Anecdota au sujet de Mélanchton. — *Bratke :* Une plaisanterie humaniste de Mélanchton. — *Clemen :* Miscellanées concernant l'histoire de la Réformation. — *Köstlin :* La sépulture de Luther à Wittenberg. — Bulletin.

Zeitschrift für Kirchengeschichte

XVIIIe vol., seconde livraison.

Freystedt : Etudes sur la vie et la doctrine de Gottschalk, II. — *Aldinger :* Les élections épiscopales à Verdun, de 1245 à 1256. — *Szlavik :* L'anabaptisme en Hongrie. — *Nestlé :* Les statuts de l'école de Nisibis, des années 496 et 590. — *Walther :* Lettres de Léonard Käser et de Martin Luther. — *Friedensburg :* Contributions à la correspondance des savants catholiques d'Allemagne dans l'âge de la Réformation. — *Gœtz :* Au sujet de l'union de l'Occident et de l'Orient. — *Pape :* Bibliographie de la littérature relative à l'histoire ecclésiastique. Seconde moitié.

Troisième livraison.

Seeck : Les documents de la Vita Constantini. — *Clemen :* Hinne Rode à Wittenberg, Bâle, Zurich, et les premières éditions d'écrits

de Wessel. — *Bœhmer :* Propagande protestante en Espagne au commencement du XVIIe siècle. — *Bauch :* Contribution à la correspondance de Luther. — *Walther :* A propos de l'avis du chapitre de Mayence, de l'an 1525. — *Friedensburg :* Correspondance des savants catholiques d'Allemagne. (Suite.) — *Köster :* A propos des fiançailles de Caspar Peucer et de Madeleine Mélanchton. — Miscellanées de MM. Nitzsch, Loofs, Hauck, Ficker. — Bibliographie.

Neue kirchliche Zeitschrift

Juillet.

P. Tschackert : La mission est-elle affaire de société libre ou tâche de l'Eglise ? — *J. Kunze :* Un nouveau symbole provenant d'Egypte et sa valeur pour l'histoire de la vielle confession baptismale. — *O. Undritz :* Le développement du principe scripturaire chez Luther pendant les premières années de la Réformation.

Août.

Undritz : Le principe scripturaire de Luther au début de la réformation, 1517-1521. (Fin.) — *J. Bœhmer :* Le règne de Dieu dans les Psaumes. — *J. Dräseke :* Gennadios Scholarios.

Septembre.

von Buchrucker : Adolf von Stählin, président du consistoire supérieur bavarois. Nécrologie.— *R. Rocholl :* Honorius Augustudonensis. (XIIe siècle.)— *Freybe :* L'histoire de l'Eglise évangélique (lisez : luthérienne) en Allemagne, de R. Rocholl. — *J. Bœhmer :* Le règne de Dieu dans les Psaumes. (Suite.)

Octobre.

Rabus : Théologie et psychologie. — *Tschackert :* Nouvelles contributions à l'histoire de la valeur obligatoire des symboles dans le ressort de la réforme luthérienne. — *Böhmer :* Le règne de Dieu dans les Psaumes. (Fin.) — *Bröse :* Proposition au sujet de Jean II, 4.

Zeitschrift für praktische Theologie

Quatrième livraison.

Drews : Les vues des théologiens de la Réforme au sujet de la mission parmi les païens : III. Calvin. IV. Conclusion. — *Baumgarten :* Le manuel de Holtzmann sur la Théologie du Nouveau Testament et sa valeur pour la théologie pratique, II. — *Bornemann :* Le « dogme » du Nouveau Testament (à propos de l'opuscule de G. Krüger). — *A. Baur :* Allocution (sur Philip. IV, 8 et 9) à l'occasion de l'inauguration de la bannière du « Liederkranz » de Münsingen (Wurtemberg).

TABLE DES MATIÈRES

Année 1897.

I. ÉTUDES ET COMPTES RENDUS

Pages

La vie religieuse premièrement dans sa genèse et dans son affirmation au dedans de nous, puis dans sa manifestation extérieure, par *C. Malan*. . 5
Le cadre juif de l'histoire évangélique, par *H. Trabaud* 22
La réforme du XVIe siècle et l'évolution musicale, par *E. Rapin*. 40
La notion biblique de la descente de Christ aux enfers, par *C. Bruston* 57 et 169
Essai sur la notion du miracle considérée au point de vue de la théorie de la connaissance, par *A. Schinz* 97
Schleiermacher au Dr Lücke, par *D. Tissot*. 128
Les origines des langues sémitiques, par *J. Spiro*. 144
Vinet interprète du Nouveau Testament, par *E. Combe*. 201
En souvenir d'Alexandre Vinet, par *Ch. Schröder*. 241
Le sens des commandements de Jésus dans le discours sur la montagne, par *N. Söderblom*. 247
Le rôle social de l'Eglise à travers les siècles, par *A. Harnack*. (Trad. de H. Trabaud) . . . . . 264 et 322
La sainteté de Jésus de Nazareth, ses caractères et ses conditions, par *P. Chapuis* . . . . . 297, 409 et 539
L'Eglise et la théologie, par *Ed. Platzhoff* 342
Une étude de M. Gladstone sur la vie future, par *E. Petavel-Olliff*. 361
Le chemin qui mène à Jésus-Christ (Rom. VII, 7-VIII, 2), par *A. Quiévreux*. 389
La certitude de la foi, par *K. Hackenschmidt*. (Trad. de H. Jaques.) 428
Lettres inédites d'Alexandre Vinet à un pasteur vaudois de ses amis. Extraits publiés et annotés par *H. Vuilleumier*. 485
La notion du miracle. Réponse à M. H. Bois, par *A. Schinz*. 570

II. VARIÉTÉS

A propos de la langue de Jésus, par *H. Trabaud* 369

III. FAITS DIVERS

Pages
Correspondance, de M. *E. Petavel-Olliff* 183
Rectification, de M. *G. Roux* 184
Programme de la Société de la Haye pour 1897 575

IV. BULLETIN

BALFOUR. Les fondements de la foi (*Gust. Roux*) 79
BERTHOUD. Le surnaturel chrétien en regard de l'hypnotisme (*A. Schinz*) . . 289
BERTRAND. De la nature de l'expiation (*Ern. Martin*) 185
BOURDEAU. Le problème de la mort (*E. Murisier*) 187
BRADFORD. L'hérédité (*G. Roux*) 83
DENNEY. Etude sur la théologie (*G. Roux*) 87
EHRHARDT. Le caractère fondamental de l'éthique de Jésus (*J.-J. Parander*) 463
FRASER. Philosophie du théisme (*G. Roux*) 85
GARDY. Le médium Home (*A. Schinz*) 289
GLADSTONE. Etudes sur les Œuvres de Butler (*G. Roux*) 88
GOURD. Les trois dialectiques (*Adr. Naville*) 477
HÆCKEL. Confession de foi d'un homme de science (*G. Roux*) 86
HOLTZMANN et KRUGER. Compte rendu théologique annuel (*H. V.*) 457
ILLINGWORTH. Personnalité humaine et personnalité divine (*G. Roux*) . . . 84
KÖLBING. L'Ecriture sainte, norme de la connaissance religieuse (*P. Chapuis*) 279
LAIDLAW. L'homme d'après la Bible (*G. Roux*) 82
MARONIER. Histoire du protestantisme de 1648 à 1789 (*G. K.*) 471
MAYER, G. Le problème de la connaissance religieuse (*A. Schinz*) 282
MEYER, Arn. La langue maternelle de Jésus (voy. la variété de *H. Trabaud*) 369
RAPPOPORT. Méthodes et principales tendances de la philosophie de l'histoire (*R. Fath*) 288
RIBOT. La psychologie des sentiments (*R. Fath*) 191
ROMANES. Pensées sur la religion (*G. Roux*) 86
SMYTH. Le gouvernement de Dieu et l'évolution de l'humanité (*G. Roux*) . . 83
Société suisse de Culture morale. Publications diverses (*A. Schinz*) 293
STAPFER. Jésus-Christ pendant son ministère (*H. Trabaud*) 459
STRADA. Jésus et l'ère de la science (*R. Fath*) 186
VAUTIER. Alexandre Vinet. Morceaux choisis (*H. Vuilleumier*) 467
VOISEY. Théisme (*G. Roux*) 85
WALRAS. Etude d'économie sociale (*M. Millioud*) 375
WESTPHAL. Qu'est-ce qu'une Eglise? (*Ph. Bridel*) 284

V. REVUES

American Journal of Theology 295
Beweis des Glaubens 92, 195
Church Quarterly 200

Pages
Contemporary Review 388
Critical Review 199
Deutsch-evangelische Blätter 385
Expositor. 200
Expository Times 199
Homiletic Review 199
London Quarterly 200
Neue kirchliche Zeitschrift. 95, 198, 483, 580
Revue de métaphysique et de morale. 197
Revue internationale de théologie 96, 384, 482
Revue philosophique 196, 387
Theologische Studien und Kritiken. 91, 483, 579
Theologische Zeitschrift aus der Schweiz 94, 483
Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins. 386
Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 296, 481
Zeitschrift für Kirchengeschichte. 92, 385, 579
Zeitschrift für praktische Theologie. 94, 484, 580
Zeitschrift für Theologie und Kirche. 196, 482

BR
3
R4
année 30

Revue de théologie et de philosophie

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY